Huyền thoại Duy-ma-cật

TUỆ SỸ

HUYỀN THOẠI
DUY-MA-CẬT

NHÀ XUẤT BẢN PHƯƠNG ĐÔNG
2007 – Đinh Hợi

Mục Lục

Chương I: Pháp hội vườn xoài 23

I. Phát khởi chí hướng 24
II. Biểu tượng cương giới Phật quốc 28
III. Hành trang tư tưởng 31
IV. Thanh tịnh quốc độ Phật 38
V. Tuần tự tu hành 45
VI. Thể nghiệm tịnh độ 48

Chương II: Hiện thân bệnh 53

I. Hiện thực và quy ước 53
II. Quá trình tu tập 60
III. Vận dụng phương tiện 70
IV. Hiện thân thuyết pháp 72

Chương III: Hội kiến các Thanh văn 77

I. Những hình tượng mâu thuẫn và phản diện 77
II. Mười đại đệ tử 81

Chương IV: Hội kiến các Bồ tát 121

I. Mâu thuẫn nội tâm và thời đại 121
II. Các Bồ tát 124

Chương V: Văn-thù thăm bịnh 153

I. Ngôn ngữ và biểu tượng 153
II. Quan hệ nhân sinh 156
III. Điều trị 164

Chương VI: Bất tư nghị 179

I. Trụ và vô trụ 179

II. Bất tư nghị 184
III. Tòa sư tử 190
IV. Tự tại 195
V. Nhân cách Ca-diếp 197

Chương VII: Quán chúng sinh 201

I. Nhân sinh quan 201
II. Phát triển tâm từ 208
III. Thiên nữ tán hoa 225

Chương VIII: Hành trang giác ngộ 239

I. Chủng loại Bồ đề 239
II. Quá trình tích lũy 247
III. Phiền não tức Bồ đề 251
IV. Chủng tánh Như lai 255
V. Quyến thuộc của Bồ tát 259

Chương IX: Cửa vào bất nhị 263

I. Nhất nguyên tuyệt đối 263
II. Từ sự im lặng của Phật 267
III. Thể nhập tuyệt đối 275

Chương X: Những giá trị phổ quát của Bồ tát hành 285

I. Lý tưởng và hiện thực 285
II. Những giá trị phổ quát 297
III. Nhân cách siêu việt 302

Chương kết: Truyền thừa 313

Sách dẫn 321

TỰA

Chùa tọa lạc sát quốc lộ Một. Những chuyến xe đò từ Nam ra Trung, mỗi khi ngang qua Chùa, thường vào khoảng xế trưa. Nắng xế vàng võ, cảnh Chùa tịch mịch. Có lẽ trong số hành khách không ít người có cảm giác như vừa đến một nơi thanh bình, mặc dù chỉ có thể là một thứ thanh bình giả trên một vùng đất chiến tranh. Đoạn đường vừa trải qua, ai cũng biết có quá nhiều nguy hiểm rình rập. Đoạn đường sắp tới, nếu ai còn phải đi tiếp xa hơn nữa, lại còn ẩn tàng nhiều nguy hiểm hơn. Thời chiến là vậy, đạn lửa không có mắt, không phân biệt ai hiền, ai ngu, không phân biệt kẻ lành với người dữ.

Cho đến ngày hòa bình, Chùa vẫn vắng vẻ. Dù chiến tranh hay hòa bình, sự sống vẫn là những đợt sóng thăng trầm giữa đại dương mộng tưởng. Vẻ khiêm tốn, cô liêu, tĩnh mịch của nhà Chùa vẫn như là những cọng cỏ úa, chứng nhân cho trò đời dâu biển.

Mỗi khi tình cờ trên những chuyến xe Trung-Nam, hay Nam-Trung, trong thời chiến hay thời bình, cảm giác của tôi từ ấn tượng mong manh của ngôi Chùa vẫn như vậy. Chợt cảm hứng, tôi viết tặng Chùa hai câu đối, dù biết rằng nhà Chùa sẽ ngần ngại, không sẵn sàng khắc lên cổng để cho khách thập phương thưởng thức:

Vượt Trường sơn nghìn dặm Bắc Nam,
nhìn nắng đọng sân chùa,
khách có biết mấy lần dâu biển?
Ngắm sông bạc một màu chung thủy,
lắng chuông ngân đầu cỏ,

người không hay một thoáng Vô vi.

Đọc lại thơ của mình, tôi lại chợt nhớ bài thơ thất tuyệt của nhà thơ đời Đường Lý Thiệp:

终日昏昏醉梦间,
忽闻春尽强登山。
因过竹院逢僧话,
又得浮生半日闲。

Chung nhật hôn hôn túy mộng gian,
Hốt văn xuân tận cưỡng đăng sơn.
Nhân quá trúc viện phùng tăng thoại;
Hựu đắc phù sinh bán nhật nhàn.

Cảm hứng của nhà thơ vốn chớm dậy từ đời sống thường nhật, giữa những bận rộn tất bật; sống ở đó mà cảm giác như chập chờn trong cơn mộng say. Đến khi hay rằng mùa xuân đã hết, hay sắp hết, mới vội vã đi tìm một khoảng xanh nào đó của núi rừng, nghĩa là đi tìm một chút thanh nhàn, một chút buông xả cho tâm tư để bù đắp cho tháng ngày miệt mài vật lộn trên trường công danh, phú quý:

Mùi phú quý nhữ làng xa mã;
Bã vinh hoa lừa gã công khanh.
Giấc Nam kha khéo bất bình,
Bừng con mắt dậy thấy mình tay không.
(Cung oán ngâm khúc)

Nhân đi qua viện trúc, tình cờ gặp nhà sư; ông đứng lại trò chuyện. Trò chuyện cho đến một lúc, nhà thơ bất chợt cảm thấy mình đã có được một nửa ngày nhàn trong suốt cả cuộc đời chìm nổi lênh đênh. Có một cõi gọi là *phương ngoại* như vậy, nơi mà những đạo sỹ, thiền gia, ẩn dật,

sống tiêu dao quên ngày tháng, quên hết những bận rộn tranh đua giữa trường đời náo nhiệt.

Khoảng một trăm năm sau, vào đời Tống, lại có một anh học trò, tên hiệu là Mạc Tử Sơn, mà con đường công danh nhiều khảm kha, nên thường tìm nơi núi rừng thanh vắng để quên đi nhọc nhằn thế sự. Một hôm, anh gặp một ngôi chùa nhỏ giữa rừng trúc xinh xinh. Cảnh trí thanh tĩnh, u nhã, dễ khiến khách trần phiền não đa đoan cảm thấy tâm tư thư thới. Khách cùng sư đàm đạo. Nhưng bất hạnh, khách đối diện với một ông Hòa thượng quê mùa, thô lỗ, tuy tỏ vẻ ưa thích đàm luận văn chương. Chuyện trò càng lúc càng trở nên nhạt nhẽo, vô vị. Bởi vị Hòa thượng sính văn thơ, nay may gặp khách làng văn, nên cứ khẩn khoản lưu khách. Không tiện từ chối đột ngột, thư sinh xoay chuyển ý nghĩ, bèn mượn bút mực nhà chùa, đề lên vách bốn câu thơ:

又得浮生半日閒，
忽聞春盡強登山。
因過竹院逢僧話，
終日昏昏醉夢間。

Niêm luật, cú pháp, kể cả ý tưởng của bài thơ, đều là sao chép lại của Lý Thiệp; nhưng thứ tự câu đã bị xáo trộn, làm cho ý nghĩa bài thơ trở thành trào phúng. Nhà thơ, trong cuộc phù sinh, nay được nửa ngày nhàn. Chợt nghe mùa xuân đã hết, nhà thơ vội vàng lên núi. Ấy là do nhàn hạ mà đi thưởng xuân, tuy là xuân đã muộn, chứ không phải do bận rộn mà khi hay xuân đã muộn bèn vội vã đi tìm một chút nhàn. Nhân đi ngang qua viện trúc, gặp nhà sư, cùng trò chuyện. Câu chuyện càng trở nên nhạt nhẽo, khiến cho một nửa ngày nhàn của thư sinh bỗng hóa ra

một ngày đần độn như trong cơn mộng say. Lão Hòa thượng sính văn thơ tất nhiên vui mừng hớn hở, cảm tưởng mình đang gặp hạnh vận nên nhà chùa lưu được bút tích với một bài thơ tuyệt hay. Ông không nghĩ rằng chính mình đã khiến cho khách ban đầu đến chùa với tâm hồn thanh nhã, thư thái; nhưng sau một buổi nói chuyện với sư, tâm trí trở thành hôn ám. Trời, thiên nhiên, vẫn vậy, nhưng tính cách phù phiếm của con người làm cho thiên nhiên bị phơi ra giữa kịch đời sáo rỗng.

Khổng Tử một hôm nói với các môn đệ: "Ta không muốn nói gì cả." Tử Cống nghe thế, liền hỏi: "Nếu Thầy không nói, chúng con biết truyền thuật cái gì?" Khổng Tử đáp: "Trời có nói gì đâu? Bốn mùa vẫn vận hành. Vạn vật vẫn sinh trưởng. Nào trời có nói gì đâu!" 天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉！

Trời không nói gì. Thiên nhiên luôn luôn trầm lặng, tịch mặc. Thanh tĩnh, cô liêu, vẫn thường xuyên là nỗi kinh sợ cho nhiều người, nên người tìm cách chạy trốn; lánh mình và quên lãng trong khoảnh khắc gần kề bằng thái độ ngông cuồng "đoạn tống nhất sinh duy hữu tửu" 斷送一生唯有酒: đưa tiễn một đoạn đường đời khổ nhọc duy chỉ bằng say và quên trong chén rượu; hay trong những thú vui tiêu khiển phù phiếm khác. Một số rất ít tìm thấy lẽ huyền vi của sự sống ngay giữa lòng thiên nhiên im lặng, tịch mặc vô ngôn. Trời đất không nói, ta cũng không nói: đói thì ăn, khát thì uống, mỏi thì nằm:

居塵樂道且隨緣
飢則飧兮困則眠
家中有寶休尋覓

對境無心莫問禪

Cư trần lạc đạo thả tùy duyên
Cơ tắc xan hề khốn tắc miên
Gia trung hữu bảo hưu tầm mích
Đối cảnh vô tâm mạc vấn thiền.
(Trần Nhân Tông, *Cư trần lạc đạo phú*)

Ở đời vui đạo, hãy tùy duyên,
Đói cứ ăn đi, mệt ngủ liền.
Trong nhà có báu thôi tìm kiếm.
Đối cảnh vô tâm, chớ hỏi thiền.
(Lê Mạnh Thát *dịch*)

Sống như thiên nhiên đang vận hành; hè nóng thì khoác áo mỏng, đông lạnh thì đắp chăn bông.

Một thời, vào một đêm trăng sáng, ngày rằm tháng Ca-đề (Kārttika, khoảng tháng 10-11 Dương lịch), vua A-xà-thế (Ajātaśatru) nước Ma-kiệt-đà (Magadha), một bạo chúa giết cha để soán ngôi, một con người không hề biết dao động trước hành vi giết cha, bỗng nhiên lại rung động trước vẻ đẹp huyền hoặc, huyền diệu, của ánh trăng rằm, khiến ông nghĩ đến tư duy triết học, nghĩ đến vi hành tìm một triết gia hay đạo sỹ để luận đạo. Được một cận thần khuyến khích, ông nghiêm chỉnh voi, ngựa, với một đoàn quân ngự lâm hộ giá, rầm rộ kéo đến vườn xoài của y sỹ Kỳ-bà, nơi Phật đang trú ngụ cùng với đại chúng gồm 1250 Tỳ-kheo. Nhưng khi vừa nhác thấy vườn xoài, nhà vua trẻ một thời hung tợn này chợt thấy trong lòng run sợ, lông tóc dựng đứng. Ông sợ cái gì? Ông không sợ binh hùng tướng mạnh của địch, không hề chùn chân trước rừng gươm giáo; nhưng sợ hãi trước cô liêu, u tịch của khu vườn: “Tại sao giữa một số đông có đến 1250 người,

mà lại không có một tiếng động, một tiếng tằng hắng, hay một tiếng ho?”

Như thế đấy, sự im lặng, tịch mặc vô ngôn, của thiên nhiên có thể làm run sợ những bạo chúa hay dũng tướng tràn đầy khí phách anh hùng; nhưng cõi tịch mặc vô ngôn ấy lắm khi lại là chỗ đáng buồn chán cho những tâm hồn bạc nhược, hèn yếu.

Cõi vô ngôn ấy là gì, ở đâu?

Đó là tiếng vọng trên âm vực tuyệt đối cao vút rung lên từ vực sâu thăm thẳm trong tận cùng đáy sâu của những tâm hồn thiết tha với sự sống, lẽ sống. Đó là sự im lặng sấm sét của Tu-bồ-đề, thản nhiên ngồi khâu áo trong hang đá, trong không gian rực sáng và ngập tràn tiếng hát thiên thần. Đó là tiếng rống sư tử của bậc Đại trí Văn-thù, khi khám phá cảnh giới tịch mặc vô ngôn trong căn nhà trống của Duy-ma-cật. Tiếng vọng ấy không thể nghe được bằng tai, cũng không thể suy được bằng lý. Cho nên, Xá-lợi-phất khi mới bước vào căn nhà trống thì hỏi chỗ ngồi, trước khi nghe luận đạo thì hỏi thức ăn. Người phàm dung thấy đó là chuyện cơm nước ngày thường, mà cũng là mối ưu tư khốn đốn của một kiếp người, khiến cho từng thế hệ tiếp nối của nhân sinh đổ từng giọt mồ hôi trên từng ngọn cỏ, thấm từng giọt máu trong từng hạt bụi; ngước lên thì nhìn văn vẻ của vòm trời, học cho biết đạo vật lý của vũ trụ; cúi xuống thì quan sát hình thể nhấp nhô của đất, săn lùng tài nguyên để tích lũy sở hữu với ước mong nâng cao vị trí của mình trong trời đất. Nhưng, trời có nói gì đâu?

Sao vậy?

Thưa, Thánh trí vốn vô tri, mà muôn vàn phẩm loại đều được soi tỏ. Pháp thân vốn vô tượng, nhưng lại ứng hiện theo từng hình tượng đặc thù. Vần điệu chí cao thì vẫn không lời, mà thư tịch huyền vi khắp nơi quảng bá. Thiện quyền bí ẩn thì không toan tính, mà động tĩnh thảy tương ưng sự thể. Do vậy mà có thể cứu vớt tổng thể quần sinh, phơi bày vật để hoàn thành trách vụ. Lợi, được thấy khắp thiên hạ, với ta thì vô vi; kẻ mê hoặc trông thấy mà cảm được ánh chiếu. Nhân đó gọi là Trí. Quán, ứng theo hình, thì gọi là Thân; liếc nhìn thư tịch huyền vi, bèn bảo đó là Ngôn. Thấy sự biến động mà bảo đó là Quyền. Thế thì, chỗ chí cực của Đạo, há có thể bằng Hình, Ngôn, Quyền, Trí, mà nói lên được cảnh vực thần diệu của nó sao?

(Tăng Duệ, *Tựa kinh Duy-ma-cật*)

何則夫聖智無知而萬品俱照。法身無象而殊形並應。至韻無言而玄籍彌布。冥權無謀而動與事會。故能統濟群方。開物成務。利見天下於我無為。而惑者覩感照。因謂之智。觀應形則謂之身。覿玄籍便謂之言。見變動而謂之權。夫道之極者豈可以形言權智而語其神域哉。

Lẽ thường, mỗi người tự có một hay những ẩn tình sâu kín không thể bày tỏ thành lời:

Nợ tình chưa trả cho ai,
Khối tình mang xuống tuyền đài chưa tan.
(Nguyễn Du, *Kiều*)

Khuất Nguyên, mà lời thơ của ông được Lý Bạch ca ngợi là cao vời và rực sáng như mặt trời, mặt trăng 屈平辭賦懸日月; thất chí vì không được vua tin dùng, vì bị bọn gian nịnh sàm tấu, vu họa, ôm mối u hận cô trung mà

bàng hoàng trong chốn đầm lầy, ngâm hát bên sông suối, nhan sắc tiều tụy, hình dung khô héo. Đời vẩn đục nên không ai hiểu được tấm lòng trong sáng của ông. Ông nói: mọi người đều đục, chỉ một mình ông là trong. Mọi người đều say, chỉ một mình ông là tỉnh. Vì vậy, ông bị đời hất hủi. 举世皆浊我独清，众人皆醉我独醒，是以见放！ Lão ngư phủ nhận ra ông là ai, bèn khuyên: "Thánh nhân không ngưng trệ nơi vật, mà có thể dời đổi theo đời. Người đời đều đục, sao không quậy thêm bùn, làm cho nổi sóng? Mọi người đều say, sao không ăn luôn cả bã hèm, nốc luôn cả rượu nhạt? Cần gì phải nghĩ cho sâu, cư xử cho cao?" Ông đáp: "… Tôi thà gieo mình trong dòng sông Tương, chôn thây trong bụng cá, chứ đâu có thể đem cái thân trắng sạch làu làu này mà để nhuốm bẩn bụi đời!" Rồi sau đó, ông gieo mình xuống sông Mịch la. Mấy nghìn năm sau, người ta vẫn còn nghe đồng vọng tiếng hát của lão ngư phủ trên sông:

沧浪之水清兮，
可以濯吾缨。
沧浪之水浊兮，
可以濯吾足。
(渔父)

Dòng nước Thương lang mà trong chừ,
Ta rửa dải mũ.
Dòng nước Thương lang mà đục chừ,
Ta rửa bàn chân.

Đó là chân lý mập mờ trong cõi tịch mặc vô ngôn. Đời vẫn có, từ nghìn xưa, những điều không thể nói, mà mang đầy bi kịch. Bi kịch được trình diễn thành màn kịch câm

trên sân khấu huyền thoại. Đời vẩn đục, không ai hiểu được mình, thì cất cánh lên trời cao, không quay đầu nhìn lại. 世混浊而莫余知兮，吾方高驰而不顾。（涉江）Cỡi con thanh cù (rồng có sừng), thắng cỗ xe song mã bằng đôi bạch si (rồng không sừng), cùng dạo chơi trong vườn Dao với vua Thuấn. Buổi sáng, phát xuất từ đỉnh Cửu nghi sơn, chiều đã đến Huyện phố trên đỉnh Côn luân, dạo chơi với thần tiên bên cổng trời Linh tỏa mà quên cả trời chiều; ra lệnh cho Hy Hòa, thần Mặt trời, ruỗi xe chậm lại. Dưới sông, ông xuôi dòng Cửu hà với Hà bá. Trên sườn núi, thấp thoáng bóng Thần nữ Sơn quỷ.

Trong truyền thống đạo Nho của Khổng Tử, không nói đến chuyện (yêu) quái, (bạo) lực, (bạo) loạn, (quỷ) thần 子不說怪力亂神; nhưng ở đây lại nói đến chuyện ly kỳ, quái dị; những chuyện ấy chuyển tải cái gì?

国无人莫我知兮，又何怀乎故都！
既莫足与为美政兮，吾将从彭咸之所居！
（离骚）

Vì người trong nước không ai hiểu được tâm sự của ông, tại sao phải hoài vọng về cố đô? Và ông nghĩ đến việc đi tìm theo dấu Bành Hàm. Trung thần, không can gián nổi những hành vi bạo ngược của quân vương, nên tự trầm mình trong dòng nước. Thế thì, huyền thoại ở đây không thuần túy là những câu chuyện các thần, mà đó là ngôn ngữ ẩn dụ để nói những điều không thể nói.

Những hình ảnh được vận dụng như là ẩn dụ ở đó không đơn giản là những hư cấu tùy theo trí tưởng tượng của nhà thơ. Chúng thật sự bắt nguồn từ huyền thoại, hay thần thoại, chứa đựng những ý tưởng, những tư duy, xúc cảm, tín ngưỡng tồn tại trong một truyền thống văn hóa.

Huyền thoại, mà người Hoa và người Nhật gọi là Thần thoại, là chuyện kể về các Thần linh. Chuyện tạo dựng trời đất; chuyện quan hệ giữa các Thần với nhau, giữa Thần và người; những chuyện tình yêu, thù hận, ganh tị, hung dữ, và nhiều khác, tốt cũng như xấu, có nơi loài người, cũng có nơi các Thần linh.

Một ít điển hình:

Trong thần thoại Hy Lạp, người ta kể, Cronus con trai của thần Uranus (Trời) và bà Gaia (Đất), là vị Thần nhân cách hóa của Thời gian, và cũng là thời vụ. Ông được mẹ cho lưỡi hái, để rồi ông thiến cha là Uranus, mà những dòng máu chảy tuôn ra thành các tạo vật Khổng lồ, người Gigantes, được nói là tổ tiên của người khổng lồ Goliath trong Cựu Ước. Sau đó, Cronus lấy em gái mình là Rhea làm vợ, rồi cai trị những người Titans. Ông nuốt tươi các con mới sinh của mình, đề phòng có thể có đứa sẽ lật đổ ông. Qua ý nghĩa thần thoại, người ta có thể tìm lại ấn tích tư duy, quan niệm của người cổ Hy Lạp về thời gian, thời vụ, sự sinh trưởng và hủy diệt của các tạo vật. Tất nhiên, người Hy Lạp cổ thời bấy giờ, trong một giới hạn ý nghĩa nào đó, tin tưởng những điều được kể là Sự thật. Các nhà cổ sử học, bằng phương pháp phân tích thần thoại học, có thể lần ra dấu vết của một thời lịch sử cổ.

Mỗi dân tộc thường có chuyện kể về các Thần, kể về nguồn gốc của bộ tộc hay huyết thống của mình, mà cũng là nguồn gốc của cả thế giới. Nét chung là các Thần này có năng lực siêu nhiên, quyền năng siêu việt sức mạnh không thể tưởng tượng, làm những điều mà loài người không thể làm được. Dù các Thần có năng lực hay quyền lực siêu việt hay tuyệt đối được hiểu theo bất cứ ý nghĩa

nào, thì tất cả những điều ấy cũng chỉ giới hạn trong những sự việc mà trí tưởng của con người có thể nghĩ ra được.

Những câu chuyện như thế thường bắt nguồn từ ký ức tăm tối về một thời kỳ quá khứ mà khả năng tư duy không cụ thể hóa thành ngôn ngữ thường nhật được. Núi Tu-di trong kho truyện truyền kỳ Phật giáo có thể là ký ức từ một nền văn minh xa xưa đã mất, đó là văn minh Sumer trên vùng Lưỡng hà (Mesopotamia), phía nam Irak ngày nay, trước Tây lịch khoảng bốn nghìn năm. Thiên đế Thích (*Śakro devānam Indra*) xuất hiện trong ký ức Thần thoại có thể là hình ảnh biểu trưng của các vua của người Sumeria cai trị vùng đất cần nhiều công tác thủy lợi. Cho nên Kinh điển thường đề cập đến tiền thân của Thiên đế Thích là người đã từng thực hiện nhiều công trình xây dựng cầu đò; do công đức này mà được sinh làm Thiên đế Thích.

Truyền kỳ kể rằng trên cõi trời Tam thập tam (*Tāvatiṃsa*) có nhiều công viên, trong đó nổi tiếng là vườn Nanda, mà trong nhiều bản dịch Hán gọi là vườn Nan-đà, hay vườn Hoan hỷ. Danh từ này khiến liên hệ đến từ Eden trong Thánh kinh Do Thái, hiểu nghĩa theo tiếng Hebrew.

Kinh điển cũng thường đề cập đến một vùng đất phương Bắc nào đó, gọi là Bắc Câu-lô châu. Đời sống dân chúng được mô tả trong đó khiến liên hệ đến những dân di mục thời tiền sử. Có lẽ là ký ức huyền thoại của tổ tiên người Aryan sau khi từ bỏ khu vực Lưỡng hà, hay sau khi nền văn minh Sumer sụp đổ, họ tiến dần về phía nam, rồi vượt qua dãy Thông lĩnh (Pamir) để định cư trên lưu vực Ngũ hà.

Những chuyện truyền kỳ hay huyền thoại được kể khá nhiều trong kinh điển Phật giáo cũng khiến người ta liên hệ đến các truyện Thần thoại Hy Lạp. Những trận chiến giữa Thiên Đế Thích với thủ lĩnh A-tu-la để giành lãnh địa trên đỉnh Tu-di, trong một phạm vi nào đó, cũng mang nhiều nét tương đồng với cuộc tranh giành quyền lực cai trị Titan giữa Uranus và Cronus. Điểm tương đồng nổi bật nhất là giữa Thiên đế Śakra ngự trị trên đỉnh Tu-di và Zeus, chúa tể các thiên thần ngự trị trên đỉnh Olimpia.

Huyền thoại hay Thần thoại như vậy là những truyện ký – không hẳn là truyền kỳ – được kể bằng ngôn ngữ mà đối với nhiều người thật là huyễn hoặc, hoang đường. Nhưng với các nhà Thần thoại học, chúng một phần, hay đại bộ phận, là những ký ức lịch sử bị bao trùm trong lớp bụi mù hay sương khói của thời gian.Trong nhiều trường hợp, chính ký ức thần thoại hay huyền thoại ấy phản chiếu trung thực hơn những cái mà ngày nay ta thường nghĩ là Sự thật lịch sử; phản chiếu quan niệm, đồng thời cũng là hiện thực, về huyết thống, về chủng tộc, về những ràng buộc gia đình, bố mẹ và con cái, anh chị em, về mặt xã hội cũng như về mặt di truyền. Trong kho truyện cổ Việt Nam, ta có truyện trăm trứng, truyện Âu Cơ và Lạc Long Quân, mà vua Tự Đức bút phê trong Khâm định Việt sử là hoang đường, không thể tin. Tuy nhiên, khó có thể tìm thấy câu truyện kể nào phản ánh trung thực hơn quan niệm của tổ tiên người Việt về mối quan hệ huyết thống, chủng tộc của các cư dân trong cùng một không gian địa lý.

Phải chăng, những điều được nói trên đây là ý tưởng dẫn đạo để chúng ta gọi những điều kể về Duy-ma-cật là "Huyền thoại Duy-ma-cật", những tường thuật về ngôn

ngữ và hành vi đại bộ phận mang dấu ấn siêu nhiên. Kinh có tên là *Duy-ma-cật sở thuyết*, những điều được thuyết bởi Duy-ma-cật, cũng còn có tên là *Bất tư nghị giải thoát*, vì ngôn ngữ và hành vi của Duy-ma-cật được ghi chép trong đó là những điều không thể diễn đạt bằng ngôn ngữ luận lý, cũng không thể tư duy, nhận thức, bằng tập quán tư duy của người thường. Từ một con người mà đời sống thường nhật không có gì khác với mọi người đương thời hay trong tất cả thời đại, cùng chịu chi phối bởi quy luật biến thiên, sinh thành và hủy diệt của thiên nhiên, tạo vật như tất cả mọi sinh vật trên đời; nhưng, từ con người ấy lại xuất phát những hành vi không thể phán đoán trên căn bản hiện thực. Trong một khoảng không gian chật hẹp, dọc ngang chỉ chừng mười bộ, lại có thể dung chứa ba nghìn khách, đến tham quan từ khắp mười phương thế giới. Làm sao ta có thể chứng minh và xác định một cách hiện thực rằng có vô số thế giới trong đó có vô số sinh vật tồn tại ngoài không gian vũ trụ? Hình ảnh này có thể là thực tế, mà cũng có thể chỉ là ẩn dụ. Dù hiện thực hay ẩn dụ, với những ai mà tâm trí và hình hài không còn bị buộc chặt vào tập quán thường nhật của đói lạnh, của áo cơm; bị khuất phục với những định chế xã hội, quan hệ nhân sinh; bị khống chế bởi quy luật tồn tại; không bị hạn chế bởi không gian và thời gian hữu hạn; với những người ấy, đi, đứng, nằm, ngồi, đều là thể hiện của giải thoát bất tư nghị, phát khởi từ thần thông du hý tam muội. Đời sống, và tồn tại, trong từng sát na và trong từng nguyên tử nhỏ bé, thường trực là cảnh giới huyền vi, bất tư nghị, mà với tâm tư hữu hạn, bị ràng buộc luẩn quẩn trong nói năng và suy nghĩ theo ước lệ của luận lý, của lý tính, thì đấy tất nhiên là những sự huyễn hoặc, những thần thoại hoang đường.

Khi một nhà thơ nghe tấu nhạc, nghe chuỗi âm thanh đuổi nhau qua những ngón tay lướt nhanh trên phím đàn, ông chợt cảm giác cả một không gian đang rạn vỡ. Cả một vòm mái bằng thủy tinh chợt vỡ vụn rơi xuống, tạo thành chùm âm thanh rạn vỡ. Hình ảnh ấy hình như vẫn chưa phản ánh trung thực âm thanh mà ông nghe được từ một giai điệu gần như tuyệt đối không lời, vì không thể có lời gì đủ để diễn tả. Nhà thơ cảm giác như mình đang nghe tiếng ngọc rạn vỡ, tiếng phượng hoàng kêu (hay hót) trên đỉnh Côn luân cao ngất; âm thanh tròn như những giọt sương rơi trên cánh hoa phù dung mong manh, như âm thanh từ tiếng cười nụ của đóa lan thơm ngát. Âm hưởng lạnh buốt như hơi lạnh đang tan loãng trong ánh sáng trước mười hai cổng thành. Hai mươi ba sợi tơ đàn không hầu làm rung động cả đức Tử hoàng, đức Thượng đế ngự trên khung trên trời tím cao tột cùng và bao la vô tận. Rồi ông cảm thấy, trong khoảng không gian bao la kia, trong suốt như một vòm thủy tinh xanh biếc, vô hạn, vô cùng tận, mà thần thoại về tạo thiên lập địa nói rằng có nhiều chỗ nguyên thủy bị thủng nay đã được bà Nữ Oa luyện đá ngũ sắc để vá lại; trong khoảng không gian mà bà Nữ Oa luyện đá vá Trời ấy, đá vỡ, trời kinh, đọng mưa thu:

崑山玉碎鳳凰叫，
芙蓉泣露香蘭笑。
十二門前融冷光，
二十三絲動紫皇。
女媧煉石補天處，
石破天驚逗秋雨。
（李賀，李憑箜篌引）

Côn sơn ngọc toái phượng hoàng khiếu;

Phù dung khấp lộ, hương lan tiếu;
Thập nhị môn tiền dung lãnh quang,
Nhị thập tam ty động Tử Hoàng.
Nữ Oa luyện thạch bổ thiên xứ,
Thạch phá thiên kinh, đậu thu vũ.
(Lý Hạ, Lý Bằng không hầu dẫn)

Đó rõ ràng là một thứ ngôn ngữ huyền thoại. Song le, không còn có ngôn ngữ nào sinh động hơn đủ để diễn tả những rung động từ thâm sâu của tâm tư nhà thơ đang nghe tấu nhạc.

Vị Bồ tát ấy, sống giữa mọi người, cũng gánh chịu thân phận như mọi sinh vật; cũng lăn lóc trong trường đời để phấn đấu cho sự sống và lẽ sống, trên sân khấu kịch đời nhộn nhịp; người ta có thể bắt gặp ông trong chốn quan trường nơi mà tầng lớp thống trị thường trực đấu tranh quyền lực với nhau bằng bạo lực và bằng gian dối; gặp ông trong các giảng đường, học đường nơi mà các thế hệ trao truyền cho nhau và đón nhận kiến thức tích lũy, có cái thiện mà cũng có nhiều cái bất thiện; người ta cũng gặp ông trong chỗ hang cùng, ngõ hẻm, trong chỗ bùn sình, lầy lội, dưới đáy của xã hội, nơi mà nhiều lớp người đang sống vật vờ trong cảnh tối tăm, cùng khốn. Ông đến những chỗ đó, bằng phép lạ nào đó, mà những bạo chúa trở thành hiền minh, những kẻ khốn cùng trở thành gia chủ hạnh phúc. Đấy là những sự nghiệp được thực hiện bằng thần thông du hý tam muội, mà trong con mắt phàm phu thì chẳng có gì là vĩ đại. Nhưng trong cách nhìn của bậc trí, đó là thần thông diệu dụng còn ly kỳ hơn cả việc nhét nguyên hòn núi Tu-di vào một hạt cải; rót tất cả khối nước từ bốn đại dương vào một lỗ rốn; ôm cả một thế giới Ngân hà chu du khắp vũ trụ.

Vậy thì, Huyền thoại Duy-ma-cật không phải là truyện thần kỳ sáng thế, không phải là ký ức mập mờ mộng tưởng về quá khứ nhân loại, hay là sự thăng hoa từ những ức chế trong đời thường. Huyền thoại Duy-ma-cật là chuyện thường ngày của mọi sinh linh và tự biết đang đổi thay trong từng khoảnh khắc, nhìn thấy vô biên trong hạt cát.

Haṃsādiccapathe yanti,
ākāse yanti iddhiyā;
nīyanti dhīrā lokamhā,
jetvā māraṃ savāhiniṃ.
(Dhp. 175)

Thiên nga bay theo đường mặt trời,
Người có thần thông bay trong hư không;
Bậc trí dẫn ra khỏi thế gian,
Sau khi chiến thắng Ma quân.

Quảng Hương Già-lam,

PL. 2550



CHƯƠNG I
PHÁP HỘI VƯỜN XOÀI

DẪN

Phật trú trong vườn Xoài của kỹ nữ Am-ma-la-bà-lị (Āmrapālīvana), thành Tỳ-da-li (Vaiśālya), thủ phủ của dòng họ Ly-xa (Licchavi).

Bấy giờ, năm trăm công tử Ly-xa, dẫn đầu bởi Bảo Tích (Ratnākara), mỗi người mang theo một cây lọng quý, biểu hiệu quyền quý, đến vườn Xoài cúng dường Phật. Các công tử hỏi Phật, làm thế nào để kiến thiết quốc độ thanh tịnh, và hình thái thanh tịnh của quốc độ Phật như thế nào. Phật giảng cho các công tử về quá trình tu tập bản thân và hành đạo để thành tựu được mục đích ấy. Cuối cùng, Phật kết luận: sự thanh tịnh của tâm của Bồ-tát như thế nào thì sự thanh tịnh của quốc độ của Phật cũng như vậy.

Kết luận này gợi nên sự hoài nghi nơi Xá-lợi-phất: Há đức Thích Tôn khi hành Bồ-tát đạo tâm không thanh tịnh hay sao, để khi thành Phật quốc độ lại xấu xa như thế này? Nhân đó Phật thị hiện cho Xá-lợi-phất cùng đại chúng hiện diện nhìn thấy thế giới bản lai vốn cực kỳ thanh tịnh, vô cùng tráng lệ.

I. PHÁT KHỞI CHÍ HƯỚNG

Một thời đại xa xưa, các hàng vương tôn công tử được nuôi dưỡng trong nhung lụa, được bảo bọc bởi quyền lực thống trị; sống với tuổi trẻ hưởng thụ ngũ dục, học tập và chờ đợi kế thừa cơ nghiệp được dựng lên và được bảo vệ bằng thanh kiếm; họ có suy nghĩ gì về sự nghiệp tương lai? Về ý nghĩa nhân sinh? Họ nghĩ gì về đám thuộc hạ, thần dân, với những hạnh phúc và khổ lụy nhân sinh; với những bức bách khốn quẫn của giá trị sinh tồn? Một số không đủ kiên nhẫn đợi chờ đã manh tâm giết cha, giết anh để thâu tóm quyền lực trong tay, tự do tự tại làm những gì mình thích, hủy diệt những gì mình ghét. Một số khác an phận với những gì đang được cho và những gì sẽ cho, tùy thuộc sự yêu ghét của những ai đang và sẽ là chủ nhân ban phát ân huệ; sống vâng theo định mệnh an bài nào đó từ trên cao là Thượng đế mà dưới cõi trần là Nhân vương. Một số khác phản tỉnh trên tự thân, tư duy về lẽ sống chết; quan sát những giá trị sinh tồn, về hạnh phúc và đau khổ.

Hàng sau cùng, khám phá tự thân chỉ là một tổ hợp giả tạo; hạnh phúc từ những hưởng thụ ngũ dục chỉ là phù du, chỉ đáng khát khao cho những ai đang đắm mình trong quên lãng bởi cơn say. Không có nấc thang cao quý và sang hèn giữa các vương tôn công tử cùng với hạng cùng đinh hạ đẳng. Thế giới này không được sáng tạo riêng cho một chủng tộc, cho một dòng họ, cho một giai cấp. Nó là kết quả của cộng nghiệp, của sáng tạo cộng đồng bởi khát vọng sinh tồn phổ quát; được sáng tạo từ ý chí muốn sống, muốn được an ổn để sống của từng con sâu, con kiến bé bỏng. Thế giới ấy là công cụ che chở và nuôi dưỡng các sinh loại đã sáng tạo nên nó bằng khát vọng sinh tồn; thế giới ấy cũng là công cụ trừng phạt các sinh loại đã dựng lên nó bằng hận thù, tranh đoạt.

Trong từng giây phút, như bốn ngọn núi lớn từ bốn phía đang trườn tới, nghiền nát, hủy diệt tất cả những gì chúng đi ngang qua. Yếu đuối như sâu kiến, hùng mạnh như vua chúa, thảy đều bị nghiền nát. Chỉ những ai đang say sưa, đang ngủ say mới không thấy được tai họa đang tràn đến.

Vậy ta phải làm gì để dựng một thế giới an toàn, một hải đảo an toàn giữa đại dương mênh mông, đầy hiểm nguy rình rập?

Một đoàn Công tử Ly-xa, một dòng họ hùng mạnh đang cai trị thành bang Tỳ-da-li phú cường, với xe ngựa, với tàn lọng, với tất cả biểu hiệu uy quyền vương giả, họ hướng về phía vườn Xoài của một kỹ nữ danh tiếng, nơi đó Phật và Thánh chúng đang tạm dừng chân trên bước đường hành đạo. Tất cả sức mạnh của tuổi trẻ, tất cả sự hùng cường của dòng họ, và tất cả lạc thú mà họ dễ dàng đạt được bằng sức mạnh ấy khi đi đến vườn Xoài trước đây, nay tất cả những thứ ấy có ý nghĩa gì trước sức mạnh của chân lý, của những vị đã nhìn thấy sự thật của thế gian?

Bây giờ họ đến vườn Xoài này để muốn biết có hay chăng ở đâu đó một thế giới an toàn, an lạc, mà sức mạnh uy quyền và vật dục hưởng thụ không mang lại được, không thể gìn giữ lâu bền được.

Các Công tử Ly-xa dẫn đầu bởi Bảo Tích, đến cúng dường Phật, và sau đó hỏi Phật về một thế giới an toàn, an lạc; về sự kiến thiết quốc độ trang nghiêm. Bắt đầu từ đây là một đoạn đường chuyển hướng. Những chuyện ly kỳ trong đời sống của Duy-ma-cật cũng bắt đầu từ đây. Danh hiệu Duy-ma-cật chưa được giới thiệu, nhưng chí hướng Bồ-tát và các ý nghĩa liên hệ mà Duy-ma-cật nói và làm được kể chi tiết trong toàn bộ Kinh được giới thiệu ngay ở đây, qua hình ảnh được nhìn hoặc chính diện hoặc phản diện từ các Công tử Ly-xa cho đến

vườn Xoài của kỹ nữ.

Khởi điểm và chí hướng của Bồ-tát đạo được nêu lên ở đây. Do ý nghĩa này mà phẩm thứ nhất, trong bản dịch của Cưu-ma-la-thập, có tiêu đề là "Phật quốc phẩm." Tiêu đề theo bản Phạn hiện còn cũng với ý nghĩa tương tợ: bằng những điều kiện gì, bằng những phương tiện gì, để kiến thiết một quốc độ thanh tịnh trang nghiêm, một thế giới xinh đẹp, an toàn và an lạc. [1] Trong bản dịch của Huyền Trang, tiêu đề là "Tự phẩm." Theo thông lệ, các kinh Đại thừa bắt đầu với phẩm Tựa, giới thiệu thời gian, địa điểm, thính chúng, và các yếu tố khác liên quan đến lý do bản kinh được giảng thuyết.

Phẩm tựa như vậy được chia làm hai phần chính. Phần tổng quát, chung cho tất cả các kinh, giới thiệu hoàn cảnh thuyết kinh. Phần cá biệt, giới thiệu nội dung chủ yếu của kinh.

Duy-ma-cật sở thuyết mở đầu kinh với tiêu đề "Phật quốc phẩm" đã nêu rõ nội dung chủ yếu của kinh. Theo đó, bản kinh không phải đơn thuần là bản hành trạng của Duy-ma-cật, mặc dù có những chi tiết nói về đời sống và các hành vi của Duy-ma-cật. Nhưng điều cần được nhấn mạnh là nội dung hành đạo của Bồ-tát. Nội dung đó, như đã biết, là "tịnh Phật quốc độ, thành tựu chúng sinh".[2]

Toàn bộ kinh được diễn ra ở hai địa điểm. Tại vườn Am-la[3] và tại căn phòng riêng của Duy-ma-cật, nơi ông đang nằm bệnh. Kinh mở đầu bằng sự kiện, lúc đó Phật cùng với đại

---

[1] Bản Skt., VKN: *buddhakṣetrapariśuddhinidāna*, "nhân duyên làm thanh tịnh quốc độ Phật."

[2] *buddhakṣetra-pariśuddhi; sattva-paripāka*, sự thanh tịnh của quốc độ Phật và sự thuần thục của chúng sanh.

[3] Vườn Xoài. Xem cht. 2, phần Bản dịch Việt.

chúng tỳ-kheo đang trú ngụ tại vườn Am-la, tức khu vườn của kỹ nữ Am-ba-bà-lị[4]. Điều này rất có ý nghĩa. Khu vườn ấy đã được Am-ba-bà-lị dâng cúng cho Phật sau khi nàng quy y.[5] Từ một địa điểm xa hoa trụy lạc nay bỗng nhiên biến cải thành nơi chốn tu hành nghiêm túc. Vườn xoài vẫn như cũ. Kỹ nữ Am-ba-bà-lị vẫn là kỹ nữ. Các vương tôn công tử vẫn tìm đến nàng để mua vui. Nhưng nay, vẫn những người đó, khi họ trở lại lạc viên ngày trước, thì một sự thay đổi kỳ diệu nào đó đã xảy ra. Trước kia, họ đến đây để thưởng thức vị ngọt của ngũ dục. Nay, vẫn những con người đó, họ đến đây để phát hiện một hương vị tuyệt vời khác: hương vị của Chân lý, vị ngọt của Chánh pháp. Được nuôi dưỡng bằng vị ngọt đó, cuộc đời của họ thay đổi, hướng đến phụng sự và kiến thiết một thế giới thanh tịnh, quốc độ Phật. Điều đó khiến mọi người khởi lên ý nghĩ liên tưởng và so sánh. Sẽ là hiện thực chăng, thế giới được xem là ngập tràn nước lũ ô trược này nhất định sẽ có thể trở thành thế giới thuần tịnh, một khi tâm tư của chúng sinh sống trong đó được biến cải? Và phải chăng, một khi tâm của chúng sinh đã thanh tịnh thì vị ngọt ngũ dục vốn là nguyên nhân của đau khổ sẽ trở thành vị ngọt của Chân lý, của Chánh pháp?

Sự kiện, năm trăm công tử trong thành Tỳ-da-li, dẫn đầu bởi Bảo Tích,[6] đến vườn xoài để tham lễ Phật, được giới thiệu ngay trong phần tựa này cũng là điều có ý nghĩa. Trước đây

---

[4] Sk. *āmrapālīvana*. Pali: *ambapālīvana*. Vườn Xoài của kỹ nữ *Āmrapālī* (Pāli: *Ambapālī*).

[5] Pali, *Mahāvagga*, Vin. i. 233. *Mahāparibibbāna*, D. ii. 98. Hán, *Trường A-hàm* 1 (kinh *Du hành*), tr. 14b9.

[6] Skt. *Ratnākāra*. Ckh. La-lân-na-kiệt 羅阿隣那竭 (Hán dịch: Bảo Sự 寶事). Htr. Bảo Tính 寶性.

có thể nhiều người trong số họ đã đến với người kỹ nữ danh tiếng nơi vườn xoài này để tìm lạc thú. Nay họ đến đây không do thúc đẩy của khát khao dục vọng, nhưng đến để tìm một giá trị siêu việt nào đó của sự sống. Cho nên, sau khi lễ Phật và cúng dường, Bảo Tích thỉnh cầu Phật chỉ dạy con đường hành đạo thực tiễn để Bồ-tát kiến thiết quốc độ Phật thanh tịnh và thành tựu chúng sinh thuần thục trong chân lý.

II. BIỂU TƯỢNG CƯƠNG GIỚI PHẬT QUỐC

Khái niệm một quốc gia bao gồm lãnh thổ, nhân dân và cơ cấu chính quyền. Phật quốc tuy không phải là một quốc gia mà đứng đầu Nhà nước là Phật để tất yếu phải gồm những yếu tố như thế. Nhưng, trong các truyền thống Phật giáo, giữa không gian vô cùng tận này tồn tại vô số Phật quốc. Điều làm nảy sinh khái niệm rằng mỗi Phật quốc đương nhiên tồn tại một đường biên nào đó, để có thể phân chia giới hạn các Phật quốc khác nhau.

Trong kinh *Tiễn dụ* (Thí dụ về mũi tên),[7] khi Man Đồng Tử yêu cầu Phật giải thích một số vấn đề trong đó có câu hỏi: thế giới này hữu biên hay vô biên, đức Phật không trả lời, cho đó là những câu hỏi không liên hệ đến mục đích giải thoát. Nhưng các nhà Phật học về sau khi đi sâu vào ý nghĩa triết học của vấn đề, đã lập luận rằng các câu hỏi không được Phật trả lời vì bản chất không xác định của chúng. Thực tế, các câu hỏi của Man Đồng Tử nếu không được trả lời trong một phương diện nào đó thì sẽ không thể thành lập một thế giới quan Phật giáo. Và do thế sẽ không thể giải thích khẳng định

---

[7] *Trung A-hàm* 60, kinh 221, T1n26, tr. 804a23. Pali, M. 63. *(Cūla) Mākuṅkya*.

trong nhiều kinh rằng "không hề có hai vị Phật xuất hiện cùng thời gian trong cùng một thế giới." Đâu là giới hạn của một thế giới?

Từ "thế giới" hay "thế gian" trong tiếng Việt đều tương đương với một từ tiếng Phạn: *loka*. Các nhà Phật học phân chia hai phạm trù thế giới: thế giới sinh vật (hay hữu tình thế gian),[8] và thế giới vật chất[9] (hay khí thế gian). Nói cách khác, một thế giới là một môi trường để chúng sinh tồn tại, với những khí cụ hay phương tiện và điều kiện cần thiết để chúng sinh sinh sản, rồi trưởng thành, rồi chết đi và tái sinh. Núi rừng, sông, biển, các thứ vân vân, cho đến mặt trời, mặt trăng tinh tú, tất cả đều là hoàn cảnh và điều kiện sinh tồn của chúng sinh, phù hợp với tâm thức và nghiệp cảm của các loài chúng sinh sống trong đó.

Một nghìn thế giới như vậy hiệp thành một tiểu thiên thế giới. Một nghìn tiểu thiên thế giới hiệp thành một trung thiên thế giới. Một nghìn trung thiên hiệp thành một đại thiên thế giới, cũng gọi là tam thiên đại thiên thế giới.[10] Mỗi tam thiên đại thiên như vậy là một cõi Phật, trong đó thế giới vật lý bị chi phối bởi các quy luật giống nhau, và các chúng sinh cùng được giáo hóa bởi giáo pháp của một đức Phật như nhau. Ngoài đó ra, mỗi thế giới tồn tại theo các quy luật riêng biệt. Chẳng hạn, chúng sinh ở thế giới Ta-bà, phạm vi mà giáo pháp của đức Thích-ca có tác dụng, hết thảy giáo pháp được công bố và được lãnh hội đều qua phương tiện âm thanh. Nhưng có thế giới khác, như cõi của Phật Hương Tích, ở đó

---

8 *sattvaloka*.

9 *bhājanaloka*.

10 Skt. *trisāhasra-mahāsāhasra-lokadhātu*: Một thế giới hệ gồm ba nghìn đại thiên. Một đại thiên bằng 1000^3. Cf. *Tạp A-hàm 16*, T2n99, tr. 111c8.

phương tiện truyền thông lại là mùi hương.[11] Nếu các chúng sinh trong thế giới Ta bà này tồn tại nhờ dung nạp bốn loại thực phẩm mà loại thứ nhất cần được chuyển hóa qua dạ dày, thì ở thế giới Hương tích thực phẩm chính là mùi hương.

Như vậy, khái niệm Phật quốc cũng bao hàm khái niệm về cương giới, và loại biệt chúng sinh tồn tại trong phạm vi cương giới đó với các hình thái và trạng huống đau khổ và hạnh phúc chung. Khái niệm này được xác định bằng hành vi thần kỳ mô tả trong phẩm Phật quốc như sau:

"Bấy giờ, ở Tỳ-da-li có một vị công tử tên là Bảo Tích, cùng với năm trăm công tử, cầm các bảo cái được làm bởi bảy thứ báu, đi đến chỗ Phật. Sau khi cúi đầu lễ dưới chân Phật, mỗi người dâng bảo cái của mình lên cúng Phật. Bằng uy lực siêu nhiên, Đức Phật làm cho tất cả các bảo cái ấy hiệp thành một cái duy nhất, che trùm cả tam thiên đại thiên thế giới. Tất cả hình thái của thế giới này với tất cả chiều kích của nó thảy điều ánh hiện vào trong ấy. Lại nữa, trong tam thiên đại thiên thế giới này, với các núi ... ;[12] các đại dương, các sông ngòi, các suối, nguồn, cho đến mặt trời, mặt trăng, các sao, thiên cung, long cung, thần cung; tất cả đều ánh hiện trong đó mười phương chư Phật, cùng với giáo pháp của mười phương chư Phật ấy, thảy đều ánh hiện trong bảo cái ấy."

Bảo cái, hay lọng báu, là dụng cụ để che đầu. Bảo cái có nhiều chủng loại khác nhau, biểu hiệu cho thân phận xã hội khác nhau của mỗi cá nhân. Bảo cái cũng là biểu hiệu cho uy quyền của vua hay hoàng đế.

---

[11] Kinh, phẩm xi "Bồ-tát hành": "Có cõi Phật lấy ánh sáng của Phật làm Phật sự... Có cõi Phật lấy hư không làm Phật sự."

[12] Xem các cht. với các đoạn liên hệ trong phần phiên dịch kinh văn.

Khi các công tử thành Tỳ-da-li dâng các lọng báu cúng Phật, cũng chỉ là hành vi đơn giản, với ý nghĩa bình thường là dâng cúng một vật dụng cần thiết để che nắng, che mưa. Nhưng, trong trường hợp đặc biệt như ở đây, khi mà thời cơ thích hợp để nêu cao lý tưởng Bồ-tát đạo, và chỉ rõ mục tiêu cứu cánh và đường hướng hành đạo thực tiễn đối với lý tưởng ấy, đức Phật khiến cho các bảo cái hiệp nhất để biểu tượng cho Phật quốc, trong đó, như trong một sa bàn, hiện rõ hình thái và cương giới Phật quốc, là phạm vi mà giáo pháp của một đức Phật có thể được thực hành có hiệu quả, và cũng là môi trường thực tế để Bồ-tát hành đạo.

III. HÀNH TRANG TƯ TƯỞNG

Trong quốc độ và quốc giới như vậy, hình thái như thế nào để có thể nói là thanh tịnh trang nghiêm, và làm thế nào để thành tựu hình thái ấy? Có ba yếu tố cần thiết: Thứ nhất, cảnh vực, bao gồm không gian và thời gian để kiến thiết quốc độ ấy. Thứ hai, trình độ nhận thức để quan sát các giá trị giả và thực của thực tại để kiến thiết quốc độ chân thực chứ không phải vọng tưởng điên đảo. Thứ ba, một căn bản giáo nghĩa, hay những nguyên lý để tiến hành mà không sợ bị lệch hướng tạo nên một thế giới dị dạng. Trong thuật ngữ triết học Phật giáo, ba yếu tố đó được gọi là cảnh - trí- giáo.

Gia Tường Đại sư khi viết *Tịnh Danh huyền luận*[13] đã xoay quanh ba phạm trù cảnh-trí-giáo trên hai phương diện *bản môn* hay bản thể luận và *tích môn* hay hiện tượng luận để phân tích toàn bộ nội dung của *Duy-ma-cật sở thuyết*. Bản thể luận và hiện tượng luận là hai từ Việt hiện đại được vay

---

[13] T38n1780.

mượn từ nội hàm triết học phương Tây, nhưng không hoàn toàn hàm ngụ hết ý nghĩa của từ bản môn và tích môn. Ở đây, cảnh giới của chân lý thực chứng được nhận thức bởi trí vô phân biệt của Phật được gọi là bản môn. Cảnh giới thực chứng ấy được Phật mô tả lại cho các hàng chúng sinh tùy theo trình độ bằng các phương tiện ngôn ngữ; đây gọi là tích môn. Tích là dấu vết, là lối mòn, để người sau lần bước khám phá ra hướng đi chính xác. Trong quá trình hành Bồ-tát đạo, cảnh giới được hướng đến chỉ căn cứ theo mô tả của Phật, còn chân thực tính của cảnh giới ấy thì bằng trình độ hiện tại của trí tuệ thì chưa thể hình dung nỗi. Cảnh giới thực chứng của Phật mà Bồ-tát hướng đến như là mục tiêu cứu cánh như vậy là bất khả tư nghị, vượt ngoài trình độ tư duy của các hàng chưa giác ngộ như Phật. Đại sư nói: "Do cảnh (đối tượng) bất tư nghị khởi trí bất tư nghị. Bằng trí bất tư nghị, diễn giáo bất tư nghị, khiến cho hàng đệ tử tiếp thọ giáo hóa; nhân giáo mà thông lý; nhân lý mà phát trí."[14]

Về quan hệ ba phạm trù này với *bản-tích*, Đại sư nói: "Cảnh làm trỗi dậy trí; đó là bản (môn) bất tư nghị. Giáo chính là tích (môn) bất tư nghị."[15]

Trên phương diện bản thể luận, thể tính hay tự tính của Phật quốc vốn thanh tịnh. Ở đoạn sau trong phẩm Phật quốc này Phật thị hiện cho ngài Xá-lợi-phất thấy rõ thế giới Ta-bà vốn dĩ được quan niệm là một thế giới đầy ô trược nguyên lai trong tự tính lại là thế giới thanh tịnh như tất cả Phật quốc khác trong mười phương thế giới. Cảnh tương ứng với trí. Do đó, chỉ với trí tuệ thanh tịnh mới nhận thức được bản nguyên thanh tịnh của thế giới. Nhận thức như thế là trí bất tư nghị.

---

[14] T38n1780, tr. 853b3

[15] T38n1780. tr. 853b5.

Cảnh và trí ấy siêu việt mọi tư duy, biện giải; vượt ngoài khả năng luận giải của ngôn ngữ. Nhưng bằng phương tiện khéo léo, đức Phật thuyết pháp tùy theo mọi căn cơ, nói được những điều không thể nói. Đó là phương pháp luận từ *bản* mà thiết lập *tích*. Rồi căn cứ vào giáo thuyết ấy mà thực hành, các đệ tử dần dần thể nhập cảnh và trí bất tư nghị. Đó là phương pháp luận đi từ *tích* đến *bản*. Đại sư Gia Tường nói: "Trước hết do cảnh phát trí, sau đó mới ứng theo vật mà ban phát giáo. Đó là từ *bản* dẫn xuống *tích*.[16] Mượn giáo để thông lý. Đó là bằng *tích* mà chỉ vào *bản.*[17]

Nói cách khác, như được thị hiện trong bảo cái, có vô số Phật quốc khác nhau, thì cũng có vô số phương tiện thuyết giáo và vô số phương tiện hành đạo khác nhau. Do vậy, khi Bồ-tát hành đạo trong một Phật quốc cá biệt với đối tượng thành tựu là các loại chúng sinh cá biệt, thế thì Bồ-tát cũng y trên một giáo pháp cá biệt thích ứng. Đó là hành trang tư tưởng của Bồ-tát, cần chuẩn bị đủ để lên đường đi về Phật quốc.

Phân tích ý nghĩa loạt bài tụng mà Bảo Tích đọc lên để tán thán Phật chúng ta sẽ có thể tìm thấy những gì là hành trang tư tưởng cho Bồ-tát hành đạo, để làm thanh tịnh quốc độ và thành tựu sự thuần thục của chúng sinh.

Một cách tổng quát, nội dung loạt bài tụng tán Phật của Bảo Tích là sự triển khai cặp tương đối Phật quốc và Phật thân. Như đã thấy, khi luận giải thế giới, các nhà luận sư Phật học cổ đại phân tích thế giới thành hai loại, hữu tình thế gian và khí thế gian, tức thế giới sinh vật và thế giới tự nhiên. Ở đây, trong sự phát triển của tư tưởng Đại thừa, hay trong tư tưởng

---

[16] Dĩ bản thùy tích 以本垂跡. T38n1780, tr. 853b7.

[17] Dĩ tích hiển bản 以跡顯本. ibid.

Bồ-tát đạo, khái niệm về Phật quốc cũng bao gồm hai phạm trù như vậy. Trong đề cương của Gia Tường Đại sư, đó là cặp tương đối cảnh và trí.

Trong thời kỳ đầu, các luận sư A-tỳ-đàm luận giải Phật thân với hai phạm trù là sắc thân và pháp thân. Sắc thân là bản thân do cha mẹ sinh ra, chịu tác động của quy luật vật lý. Pháp thân là bản thân có được sau khi giác ngộ.

Trong phẩm "Phương tiện," bằng cách giả bệnh, Duy-ma-cật thuyết pháp cho các cư sỹ, đề cao Pháp thân của Phật: "Phật thân chính là Pháp thân, sinh ra từ vô lượng công đức trí tuệ, từ giới, định, tuệ, giải thoát và giải thoát tri kiến…" Đoạn khác, khi nghe ngài A-nan nói Phật đang bệnh, Duy-ma-cật nói với ngài A-nan: "Thân của Như lai là Pháp thân, không phải thân do tư dục. Phật là đấng Thế tôn, vượt ngoài tam giới. Thân Phật là vô lậu, vì các lậu đã bị dứt sạch. Thân Phật là vô vi, vì không thuộc khái niệm. Bản thân như vậy làm sao có bệnh?"

Giải thích quan hệ Phật thân và Phật độ, Khuy Cơ minh giải: Quốc độ Phật có ba, 1. *Pháp tính độ*, trú xứ của Pháp thân, là lý thể của Chân như; tức thế giới chân lý mà tự thân Phật chứng nhập. 2. *Thọ dụng độ*, thế giới của Báo thân, thọ hưởng quả báo của vô số công đức được tích lũy; thế giới trang nghiêm thanh tịnh mà tự thân Phật cảm nghiệm. 3. *Biến hóa độ*, thế giới của Hóa thân Phật, tịnh hay uế không nhất định; thế giới Phật xuất hiện để giáo hóa chúng sinh.[18]

Trong tông Thiên thai, Phật thân và Phật quốc hay Phật độ được luận giải bằng bốn phạm trù: 1. *Phàm thánh đồng cư độ*,

---

[18] *Vô Cấu Xưng kinh sớ* (VCS), T38n1782, tr. 995b6.

thế giới vừa tịnh vừa nhiễm, ở đó Thánh nhân và phàm phu cùng sống chung. 2. *Phương tiện Thánh cư độ*, thế giới chỉ tồn tại các Thánh nhân. Cũng gọi là Hữu dư phương tiện nhân độ, thế giới hữu dư cho các Thánh giả tuy đã vượt khỏi phần đoạn sinh tử nhưng còn tàn dư là biến dịch sinh tử chưa được vượt thoát. 3. *Thật báo trang nghiêm độ*, thế giới do quả báo chân thực từ nhân tu hành chân thật. Cũng gọi là "thật báo vô chướng ngại", vì sắc tâm không còn bị chướng ngại. Cũng gọi là "quả báo thuần pháp thân cư", là trú xứ của Pháp thân Bồ-tát. 4. *Thường tịch quang độ*, thế giới của các bậc Diệu giác. Quốc độ thứ nhất và thứ hai là thế giới của Ứng thân Phật. Quốc độ thứ ba, vừa Ứng thân, vừa Báo thân. Quốc độ thứ tư duy chỉ thuộc về Pháp thân Phật.[19]

Khái niệm Phật thân trong loạt bài tụng của Bảo Tích có tính cách cá biệt, không theo các khuynh hướng giải thích trong các trường Phật học khác. Phật thân ở đây được nhận thức trên cơ sở nghiệp. Nghĩa là, tùy theo bản chất và mục tiêu hành động của Bồ-tát mà Phật thân được nhận thức tương ứng.

Bài tụng thứ nhất tán thán Phật thân mà ngài Khuy Cơ phân tích thành sáu điểm tịnh gồm trong ba nghiệp: con mắt tịnh, ý lạc tịnh, định tịnh, bỉ ngạn tịnh, nghiệp tịnh và danh xưng tịnh.[20] Bài tụng nói:

---

[19] Trạm Nhiên, *Duy-ma kinh lược sớ*, T38n1778, tr. 564b01. Về nguồn gốc kinh điển của bốn độ, đoạn sau (T38n1778, tr. 565a15), Trạm Nhiên đặt nghi vấn: ý nghĩa bốn độ chỉ có thể tìm thấy rải rác, chứ không thấy đề chung trong một đoạn văn. Rồi Trạm Nhiên giải thích: Ngay trong phần trả lời cho Bảo Tích trong Kinh này cũng đã cho thấy hết ý nghĩa của cả bốn độ.

[20] T38n1782, tr. 20a2.

Con kính đảnh lễ Ngài,
Vị dẫn đạo chúng sinh bằng con đường tịch tĩnh.
Mắt trong vắt, dài rộng như sen xanh;
Tâm tịnh, đã vượt các thiền định;
Lâu dài tích chứa nghiệp tịnh,
Danh xưng không thể lường.

Trong bài tụng thứ hai, Phật thân và Phật quốc được nhận thức như một chỉnh thể thống nhất, mà Phật thị hiện cho thấy trong bảo cái.

Các bài tụng tiếp theo tán thán riêng biệt Pháp thân. Nếu phân tích theo phương pháp luận của Gia Tường, thì Pháp thân ở đây gồm hai phương diện, *bản* (bản thể) và *tích* (hiện tượng): Pháp thân như là hiện thân của thể tính chân lý, và Pháp thân tương ứng với các loại chúng sinh sai biệt. Tùy theo cơ cảm của mỗi hạng chúng sinh, và tùy theo trình độ sai biệt của Thánh Hiền, của Bồ-tát, Phật và giáo pháp của Phật được nhận thức và lãnh hội không đồng nhất.

Mặc dù thể tính của các pháp vốn siêu việt tư duy, siêu việt ngôn ngữ, nhưng do đã thể nhập pháp tính, đạt được sự tự tại đối với các pháp, nên Phật có thể phân tích, giải thuyết các pháp và pháp tướng một cách chính xác; dù vậy, đệ nhất nghĩa tức Chân tính tuyệt đối vẫn không vì thế mà bị rối loạn, dao động. Pháp mà Phật diễn giải không phải là hữu, cũng không phải là vô; tất cả sinh khởi do nhân duyên. Phần đầu bài tụng thứ năm nói:

Không nói pháp hữu, cũng không phi hiện hữu;
Bởi do nhân duyên các pháp sanh.
Vô ngã, không tạo tác, không người thọ báo.
Nhưng nghiệp thiện ác không hề mất.

Bằng bản chất của giáo pháp như thế, Phật vận chuyển bánh xe Chánh pháp trong cả đại thiên thế giới. Khởi từ đó, Tam bảo xuất hiện ở thế gian làm nơi nương tựa cho chúng sinh. Các bài tụng 12-14 nói:

Phật bằng một âm diễn thuyết Pháp;
Chúng sinh tùy loại đều hiểu được;
Đều nói Thế tôn cùng tiếng của mình;
Ấy do thần lực pháp bất cộng.
Phật bằng một âm diễn thuyết Pháp;
Chúng sinh mỗi mỗi theo chỗ hiểu,
Đều được thọ hành, đại lợi ích;
Ấy do thần lực pháp bất cộng.
Phật bằng một âm diễn thuyết Pháp;
Có kẻ nghe sợ, có kẻ vui,
Có kẻ chán bỏ, kẻ hết nghi;
Ấy do thần lực pháp bất cộng.

Mối quan hệ của Phật thân và Phật độ như đã thuật cũng có thể được nhận thức theo một khía cạnh khác; khía cạnh thực dụng. Với thể tính mầu nhiệm của Pháp mà Ngài chứng đắc dưới gốc Bồ-đề, Phật đã thành tựu phẩm tính tự lợi. Bằng phương tiện thuyết giáo vi diệu, Phật đã thành tựu các phẩm tính lợi tha. Bồ-tát khi hành đạo cũng thế, vì mục đích giác ngộ của chính mình mà cũng vì sự an lạc của mọi loài.

Cuối cùng, Bảo Tích đọc lời kính lễ Phật:

Cúi lạy đấng Mười lực, Đại tinh tấn;
Cúi lạy đấng đã đạt vô sở úy;
Đảnh lễ bậc trụ pháp Bất cộng;
Đảnh lễ Đại đạo sư của tất cả;
Đảnh lễ đấng dứt mọi trói buộc;
Đảnh lễ đấng đến bờ bên kia;

Đảnh lễ đấng cứu độ thế gian;
Đảnh lễ đấng thoát vòng sinh tử.

IV. THANH TỊNH QUỐC ĐỘ PHẬT

1. Căn bản tịnh Phật quốc độ

Khi được Bảo Tích thỉnh cầu Phật chỉ giáo hình thái tồn tại của Phật quốc, đức Phật nói: "Các loại chúng sinh là Phật quốc của Bồ-tát."[21]

Như đã biết, các luận sư Phật học chia thế giới làm hai phạm trù, hữu tình và khí thế gian. Các nhà chú giải *Duy-ma-cật* cũng dựa trên đó để thuyết minh ý nghĩa tịnh độ Phật quốc. Do đó, khi giải thích từ *loại*[22] trong "chúng sinh chi loại", Trạm Nhiên cho đó là *khí loại*. Giải thích này phù hợp với văn dịch của ngài Huyền Trang: "Quốc độ của các hữu tình là Phật độ của Bồ-tát."[23] Để giải thích ý nghĩa của câu này, Khuy Cơ phân tích hai loại quốc độ. Quốc độ phàm phu gồm hữu tình thế gian và khí thế gian. Quốc độ Thánh gồm Bồ-tát và bảo phương, tức địa phương hay phương vực cao quý. Khuy Cơ viết: "Ngoài hữu tình (tức chúng sinh) không tồn tại quốc độ riêng biệt. Do có hữu tình mà có khí thế giới. Hữu tình sẽ trở thành Bồ-tát. Khí thế giới sẽ trở thành bảo phương. Bồ-tát nguyên lai muốn giáo hóa hữu tình dẫn đến xuất thế,

---

[21] Chúng sinh chi loại thị Bồ-tát Phật độ 眾生之類是菩薩佛土. Skt.: *sattvakṣetraṃ kulaputra bodhisattvasya* (Tib. *rigs kyi bu sems can gyi ni zhiṅ byang chub sems dpaḥi sangs rgyas kyi zhing ngo*): quốc độ chúng sanh là quốc độ Phật của Bồ-tát.

[22] Từ dịch ý của La-thập, không có tương đương chính xác trong bản Huyền Trang, và bản Tây tạng.

[23] Chư hữu tình độ thị vi Bồ-tát nghiêm tịnh Phật độ 諸有情土是爲菩薩嚴淨佛土.

do đó phương tiện biến diệt mà thành bảo phương. Căn bản không phải biến khí thế giới thành tịnh độ."[24]

Như vậy, căn bản của tịnh độ Bồ-tát vẫn là quốc độ chúng sinh. Nhưng nội dung quốc độ ấy là thanh tịnh hay uế trược, tùy theo loại chúng sinh tồn tại trong đó. Theo ý nghĩa này, đối tượng hành đạo của Bồ-tát là thế giới hiện thực bao gồm chúng sinh và môi trường sống của chúng sinh. Vì lợi ích và sự an lạc của chúng sinh, Bồ-tát cần làm sạch môi trường sống. Làm sạch môi trường sống là tạo điều kiện tốt, thuận duyên, để chúng sinh tu tập và phát triển thiện căn như là gốc rễ của an lạc. Nhưng không thể làm sạch môi trường sống nếu Bồ-tát không làm sạch tâm tư của chúng sinh. Đồng thời, không thể làm sạch tâm tư chúng sinh nếu không cải thiện môi trường sống. Mối quan hệ nhân quả phản hồi ấy thực chất là bất khả tư nghị. Không thể tồn tại cái này mà không tồn tại cái kia.

Với nội dung cải biến tâm tư chúng sinh để tịnh Phật quốc độ, Bồ-tát hành đạo theo hai phương hướng: tùy theo sự phát triển và lợi ích của chúng sinh, và tùy theo sự phát khởi các phẩm chất thanh tịnh của chúng sinh. Đó là hai phương hướng xác định theo bản Hán dịch của Huyền Trang. Cả hai phương hướng này, theo giải thích so sánh của Khuy Cơ, được tổng hợp làm một trong bản Hán dịch của La-thập: "Bồ-tát xây dựng Phật độ tùy theo loại chúng sinh được giáo hóa."[25]

Với nội dung cải thiện môi trường, Bồ-tát xây dựng Phật quốc theo ba tiêu chí: tùy theo loại Phật quốc nào thích hợp

[24] Khuy Cơ, *Thuyết Vô Cấu Xưng kinh sớ* (vt. VCS), T38n1782, tr. 1023b1.
[25] T38n1782, tr. 1023b7.

để chúng sinh có thể được điều phục, nghĩa là để dễ dàng chế ngự tâm tư; tùy theo Phật quốc thích hợp mà ở đó chúng sinh có thể ngộ nhập Phật trí; tùy theo Phật quốc thích hợp mà ở đó chúng sinh có thể phát triển gốc rễ Bồ-tát, nói theo bản Hán của La-thập; hay phát khởi Thánh hạnh, nói theo bản Hán của Huyền Trang.

Do văn dịch khác nhau của *Duy-ma-cật sở thuyết* (La-thập) và *Thuyết Vô cấu xưng* (Huyền Trang), và cũng có thể do khác biệt ngay gốc truyền bản, các nhà chú giải nêu nhiều giải thích khác nhau về đoạn này.

Duy-ma-cật sở thuyết xác định tịnh độ của Bồ-tát là "chúng sinh chi loại" và phân tích "chi loại" ấy thành bốn. Căn cứ theo văn dịch này, nhà chú giải thuộc tông Thiên thai là Trạm Nhiên triển khai thành bốn loại quốc độ. Kinh văn nói: "Bồ-tát nhiếp thủ Phật độ tùy theo chúng sinh được giáo hóa."[26] Đây chỉ Đồng cư độ, là quốc độ nơi mà phàm phu và Thánh Hiền ở chung. Đó là hình thái quốc độ vừa nhiễm vừa tịnh. Kinh văn nói: "Bồ-tát chọn hình thái Phật độ tùy theo loại chúng sinh được điều phục."[27] Điều này chỉ cho Hữu dư độ, là quốc độ riêng biệt của Thánh giả. Kinh văn nói: "Bồ-tát chọn quốc độ nào thích hợp để chúng sinh ngộ nhập trí tuệ của Phật."[28] Đây chỉ Quả báo độ, hình thái quốc độ theo

---

[26] Tùy sở hóa chúng sinh nhi thủ Phật độ 隨所化眾生而取佛土. Skt. *yāvantaṃ bodhisattvaḥ sattveṣūpacayaṃ karoti tāvad buddhakṣetraṃ parigṛhnāti* (Tib. *byang chub sems dpaḥ ji tsam du sems can rnams la rgyas par byed pa de tsam du sangs rgyas kyi zhing yongs su ḥdzin to*), Bồ-tát làm phồn vinh cho các chúng sinh, là kiến thiết quốc độ Phật.

[27] Tùy sở điều phục chúng sinh nhi thủ Phật độ 隨所調伏眾生而取佛土.

[28] Tùy chư chúng sinh ưng dĩ hà quốc nhập Phật trí tuệ nhi thủ Phật độ 隨 諸 眾生 應以何國 入佛 智 而取佛 土.

nguyên nhân tu hành của Phật. Kinh văn nói: "Tùy theo chúng sinh bằng quốc độ nào mà phát khởi căn cơ của Bồ-tát."[29] Đây chỉ Tịch quang độ (quốc độ của ánh sáng thường hằng tịch tĩnh), quốc độ lấy Pháp tính thân của Phật làm bản thể.

Trong văn dịch của *Thuyết Vô cấu xưng*, có năm hình thái tịnh độ của Bồ-tát. Căn cứ vào văn dịch này, Khuy Cơ gọi là năm trùng, chia làm hai phần. Phần thứ nhất, tùy theo sự phát tâm tu hành của chúng sinh. Phần này có hai trùng: 1. Hết thảy các Bồ-tát tùy theo sự phát triển và sự làm ích lợi cho chúng sinh mà xây dựng Phật quốc trong sạch và đẹp đẽ.[30] Điều này được giải thích là chỉ cho hình thái quốc độ tương ứng với sự tu thiện diệt ác của chúng sinh. 2. Tùy theo sự phát khởi các phẩm tính thanh tịnh của chúng sinh mà kiến thiết Phật quốc nghiêm tịnh.[31] Đây chỉ cho hình thái quốc độ tùy theo phẩm chất phước đức và trí tuệ của chúng sinh. Cả hai hình thái này gọi chung là Ngoại phàm Biến hóa độ (quốc độ do Phật biến hóa ra, dành cho phàm phu ngoại biên), theo Khuy Cơ, hoặc Ứng độ, theo Cát Tạng,[32] là quốc độ của Ứng thân của Phật, thân thể với hình tướng phù hợp theo căn cơ và nhận thức của từng loại chúng sinh khác nhau; là quốc độ của chúng sinh hay phàm phu bên ngoài Thánh đạo.

---

[29] Tùy chư chúng sinh ứng dĩ hà quốc khởi Bồ-tát căn 隨諸眾生應以何國起菩薩根.

[30] Nhất thiết Bồ-tát tùy chư hữu tình tăng trưởng nhiêu ích, tức tiện nhiếp thọ nghiêm tịnh Phật độ 一切菩薩隨諸有情增長饒益即便攝受嚴淨佛土

[31] Tùy chư hữu tình phát khởi chủng chủng thanh tịnh công đức, tức tiện nhiếp thọ nghiêm tịnh Phật độ 隨諸有發起種種清 淨功德即便攝受嚴淨佛土.

[32] Cát Tạng, *Duy-ma-cật nghĩa sớ*, T38n1781, tr. 927c15.

Ba hình thái còn lại, tức ba trùng của phần thứ hai theo phân tích của Khuy Cơ, đại để tương đồng trong *Duy-ma-cật sở thuyết* và *Thuyết Vô cấu xưng*. Cả ba được gọi chung là Tha báo độ, tức quốc độ của Tha thọ dụng thân của Phật (bản thân Phật duy chỉ Bồ-tát hàng Thập địa mới nhìn thấy).

2. Nội dung tịnh Phật quốc độ

Bi và trí, nguyện và hành, là các cặp nhân quả tương đối trong quá trình tu đạo và hành đạo của Bồ-tát. Bằng trí tuệ, Bồ-tát nhận rõ yếu tính của tồn tại, nguồn gốc của đau khổ và an lạc, và do đó thấu hiểu tâm tư, ước nguyện của chúng sinh. Với bi tâm, Bồ-tát hành đạo với mục đích mong cầu lợi ích và an lạc cho chúng sinh. Do đó, tùy theo căn cơ, tùy theo xu hướng của các loại chúng sinh mà Bồ-tát dự phóng hình ảnh một Phật quốc thích ứng. Đó là nguyện. Từ nguyện, và tùy theo bản chất của nguyện, Bồ-tát phát khởi hành. Nguyện và hành tương xứng, nhân và quả tương liên. Bồ-tát lấy đó làm chỉ nam định hướng.

Ở đây, *Duy-ma-cật sở thuyết* nêu mười bảy hành của Bồ-tát. Trong *Thuyết Vô cấu xưng*, có mười tám hành. Theo bản dịch trước, gồm ba tâm, sáu độ, bốn vô lượng và bốn nhiếp. Trong bản dịch sau, thay vào ba tâm là bốn độ. Các hành còn lại, đại thể tương đồng.

A. Ba tâm và bốn độ. Về ba tâm, *Duy-ma-cật sở thuyết* nói: “*Trực tâm* là tịnh độ của Bồ-tát. Khi Bồ-tát thành Phật, các loại chúng sinh không dua vạy sẽ sinh về đó. *Thâm tâm* là tịnh độ của Bồ-tát; khi Bồ-tát thành Phật, các chúng sinh có đầy đủ các phẩm chất sẽ sinh về đó. *Bồ-đề tâm* là tịnh độ của Bồ-tát; khi Bồ-tát thành Phật, chúng sinh Đại thừa sẽ sinh về đó.”

Ý nghĩa và mối quan hệ tương liên của ba tâm được Cát Tạng giải thích: "Phàm phu vướng mắc *hữu*, Nhị thừa nghiêng lệch về *không*. Cả hai đều cong. Bồ-tát thực hành chánh quán nên gọi là *trực tâm* (tâm ngay thẳng)… Phát tâm là điểm khởi đầu. Khởi đầu với chánh quán. Chánh quán càng lúc càng sáng, gọi là *thâm tâm* (tâm sâu thẳm). Vì thâm sâu kiên cố khó nhổ, là ý nghĩa của thâm tâm… Muốn đi đường lớn,[33] trước hết phải làm ngay thẳng tâm. Tâm đã chánh trực rồi mới bước vào hành. Bước vào hành mà sâu thì có thể vận chuyển cùng khắp, tất cả đều đi đến Phật, nên gọi là Bồ-đề tâm."[34]

Trạm Nhiên khi giải thích ba tâm lại phối hợp với ba Thừa. Trực tâm, chỉ Thanh văn thừa, tu quán bốn Thánh đế. Thâm tâm chỉ Duyên giác thừa, tu quán mười hai nhân duyên. Bồ-đề tâm, chỉ Bồ-tát thừa phát bốn đại nguyện (bốn hoằng thệ nguyện).

Ba tâm trên đây trong bản dịch của La-thập cần được đối chiếu với bốn độ trong bản dịch của Huyền Trang.

1. *Bồ-đề tâm độ*: quốc độ mà trong đó tất cả chúng sinh đều phát khởi ý hướng Đại thừa; như đã thấy trong ba tâm của bản dịch trước.

2.*Thuần ý lạc độ*: quốc độ được hình thành bằng thuần ý lạc, hay ý hướng, của Bồ-tát. Khi Bồ-tát thành bồ-đề, các chúng sinh không dối trá, không hư ngụy, sẽ tái sinh về đó. Giải thích từ thuần ý lạc, Khuy Cơ nói: "Tiếng Phạn *a-thế-da* [35],

---

[33] Hành đại đạo 行大道.

[34] T38n1781, tr. 928b19.

[35] *āśaya*, từ Sanskrit khó dịch, nên Huyền Trang thường phiên âm. Có khi dịch là ý lạc 意樂. Các chỗ khác, cũng dịch là chánh trực tâm, thâm tâm, bản nguyện, chí lạc, tâm sở dục lạc... Bản Skt., VKN: *āśayakṣetraṃ* (tả

có nghĩa là *ý lạc*. Không lẫn lộn với cái xấu, gọi là thuần tịnh ý lạc.” Điều này tương đương với *trực tâm* trong bản dịch trước.

3. *Thiện gia hành độ*,[36] không có tương đương trong bản dịch trước. Quốc độ được hình thành do nỗ lực thực hiện các phẩm tính thiện mà trước kia chưa từng có hay chưa từng biết.

4.*Thượng ý lạc độ*,[37] tương đương với *thâm tâm*. Khi Bồ-tát thành Phật, các chúng sinh đã tích lũy hành trang thiện sẽ tái sinh về đó. Khuy Cơ so sánh: ý lạc (ý hướng) mà được tăng thượng mãnh liệt, thì đó cũng là thâm tâm.

B. Sáu độ, hay sáu ba-la-mật. Cả sáu ba-la-mật, theo giải thích của Khuy Cơ, đều có tác dụng đình chỉ (*chỉ tức*), loại bỏ các chướng ngại để đạt đến chỗ toàn thiện.

C. Bốn vô lượng tâm: từ, bi, hỷ, xả, như thường biết.

D. Bốn nhiếp pháp, hay nhiếp sự: bố thí, ái ngữ, lợi hành và đồng sự. Đó là bốn nguyên tắc để Bồ-tát gần gũi chúng sinh, duy trì mối quan hệ mật thiết.

E. Các hành tiếp theo: phương tiện, và 37 thành phần giác ngộ, cùng với bốn vô lượng tâm và bốn nhiếp pháp, được Khuy Cơ hợp chung thành một nhóm, gọi là *phát khởi thuyết*.

---

bản chép nhầm là *ākāśayakṣetraṃ*) *bodhisattvasya buddhakṣetraṃ*; Tạng: *bsam paḥi zhiṅ ni byang chub sems dpaḥi sangs rgyas kyi zhing*, quốc độ của ước nguyện là quốc độ Phật của Bồ-tát.

36 Skt. *prayogakṣetraṃ*; Tạng: *sbyor baḥi zhing*, quốc độ ứng dụng/ thực hành.

37 Skt. *adhyāśayakṣetraṃ*; Tạng: *lhag-paḥi bsam-paḥi zhing*, quốc độ của ước nguyện siêu việt.

F. Ba hành: thuyết trừ tám nạn,[38] tự thủ giới hạnh và mười nghiệp đạo thiện, được Khuy Cơ hợp thành nhóm *tịch tĩnh*.

Điểm cũng nên lưu ý là trong tất cả các hành nêu trên trong *Thuyết Vô cấu xưng* đều là các hình thái quốc độ được hình thành do bởi các hành ấy của Bồ-tát, chứ không phải thuần túy là các hành.

V. TUẦN TỰ TU HÀNH

Được trang bị với các tâm như vậy, Bồ-tát hình thành quốc độ thanh tịnh tương ứng. Bồ-tát tuần tự thực hiện mục tiêu cứu cánh là tịnh Phật quốc độ theo chuỗi quan hệ nhân quả, khởi đầu với trực tâm, cho đến thành tựu cuối cùng là tịnh độ.

Chuỗi tuần tự ấy, trong *Duy-ma-cật sở thuyết* là mười ba giai đoạn. Trong *Thuyết Vô cấu xưng*, gồm mười bảy giai đoạn.

1. Chuỗi mười ba giai đoạn

Bồ-tát tùy theo *trực tâm* mà phát khởi thực hành. Tùy phát khởi hành động mà đạt được *thâm tâm*. Do thâm tâm mà ý được chế ngự (*điều phục*). Do ý được chế ngự mà có thể thực *hành như thuyết*. Do hành như thuyết mà có thể *hồi hướng*. Do hồi hướng mà có *phương tiện*. Tùy theo phương tiện mà *thành tựu chúng sinh*. Tùy theo sự thành tựu chúng sinh mà quốc độ Phật được thanh tịnh. Tùy theo *Phật độ tịnh* mà pháp được *thuyết thanh tịnh*. Tùy theo thuyết pháp tịnh mà *trí tuệ tịnh*. Tùy theo trí tuệ tịnh mà *tâm tịnh*. Tùy theo tâm tịnh mà *Phật độ thanh tịnh*.

Mười ba giai đoạn này có thể phối hợp với thứ lớp trình độ tu tập của Bồ-tát, lấy mười địa làm chuẩn.

---

[38] Huyền Trang: ác thú vô hạ 惡趣無暇.

Sự phối hợp theo *Duy ma kinh lược sớ* [39] của Trạm Nhiên như sau:

1. Bồ-tát khi vào Sơ địa, tức Hoan hỷ địa, do chứng nghiệm chân lý nên thoát ly các kiến giải tà khúc; đó là trực tâm.

2. Do trực tâm mà tiến vào Nhị địa tức Ly cấu địa. Ở đây, Bồ-tát khởi đầu hành động nhằm mục đích lợi tha, do đó, Nhị địa tương ứng với giai đoạn phát hành.

3. Do phát hành tiến vào Tam địa tức Phát quang địa. Ở đây, nhận thức và hành động của Bồ-tát cùng tiến, do đó tương ứng với thâm tâm.

4. Do thâm tâm mà tiến vào Tứ địa, tức Diệm tuệ địa. Ở đây, lý và sự cùng song hành, cho nên có thể tự điều phục và cũng có thể điều phục tha nhân. Như vậy, Tam địa tương ứng với giai đoạn điều phục.

5. Do điều phục mà nhập Ngũ địa, Nan thắng địa. Đã điều phục sự lý nên có thể hành động như thuyết. Ngũ địa tương ứng giai đoạn như thuyết.

6. Do như thuyết hành mà vào Lục địa, Hiện tiền địa. Ở đây, Bồ-tát đã có thể hồi hướng tất cả thiện pháp về Phật quả, vậy tương ứng với hồi hướng.

7. Do hồi hướng mà vào Thất địa, Viễn hành địa. Thất địa tương ứng giai đoạn Bồ-tát có đủ phương tiện thiện xảo, có thể tự mình hành đạo và cũng có thể giáo hóa tha nhân.

8. Do phương tiện nhập Bát địa, Bất động địa. Ở đây Bồ-tát có thể vận dụng đạo và quán song hành, và cũng có thể giáo hóa và điều phục chúng sinh ở bất cứ nơi nào. Chúng sinh

[39] T 38 n 1778, tr. 593c23.

được điều phục, thì Phật quốc được thanh tịnh. Do Phật quốc tịnh mà tiến vào Cửu địa.

9. Cửu địa tức Thiện tuệ địa, ở đây Bồ-tát có thể thuyết pháp tịnh. Thuyết pháp tịnh, tức trí tuệ tịnh. Nhân trí tuệ tịnh mà nhập Thập địa.

10. Thập địa là Pháp vân địa, do bởi tâm tịnh nên hết thảy phẩm tính đều thanh tịnh.

Trong *Duy ma kinh nghĩa sớ*,[40] Cát Tạng phối hợp các quá trình hành đạo này theo tiêu chuẩn mười địa cách khác. Bắt đầu với Thập tín, giai đoạn ngoại phàm, tức phàm phu tuy đã có tín tâm nhưng còn ở ngoài Thánh đạo; đó là giai đoạn Bồ-tát tu trực tâm để tịnh Phật quốc độ. Sau quá trình thành tựu mười tín tâm, Bồ-tát bước vào vị trí nội phàm, phàm phu nhưng đã ở trong Thánh đạo; tương đương giai đoạn phát khởi hành. Từ Sơ địa trở lên, đều là quá trình tu và sửa trị sự nghiệp Bồ-tát địa; đó là thâm tâm. Nhị địa thành tựu trì giới ba-la-mật, Bồ-tát có năng lực phòng hộ các bất thiện nghiệp, nên gọi là điều phục. Tam địa, Bồ-tát y vào những điều được nghe mà tu định; tương đương giai đoạn như thuyết hành. Tứ địa cho đến Lục địa, Bồ-tát tu thuận nhẫn, hướng đến chứng nhập thể bất sinh; đây gọi là hồi hướng. Thất địa tu tập mười phương tiện nên có thể thành tựu chúng sinh. Bát địa tu tịnh Phật quốc độ. Cửu địa, thành tựu biện tài để thuyết pháp vô ngại, nên gọi là thuyết pháp tịnh. Thập địa thành tựu trí ba-la-mật nên nói là trí tuệ tịnh. Đẳng giác địa, tức kim cang tâm, gọi là tâm tịnh. Diệu giác địa, hành và nguyện viên mãn, nên nói là hết thảy công đức thanh tịnh.

2. Chuỗi mười bảy chuyển

[40] T38n1781, tr. 930a9.

Trong *Thuyết vô cấu xưng*,[41] quá trình này gồm tất cả mười bảy giai đoạn, mà Khuy Cơ gọi là mười bảy chuyển, chia làm hai phần.[42] Phần đầu gồm tám chuyển, lặp lại tuần tự tu hành của mười tám phiên đã nêu. Phần hai gồm chín chuyển, những kết quả đặc biệt phát sinh từ sự tu nhân về nghiêm tịnh Phật độ. Mười bảy chuyển liệt kê theo tuần tự: 1. Phát Bồ-đề tâm; 2. Thuần tịnh ý lạc; 3. Diệu thiện gia hành; 4. Tăng thượng ý lạc; 5. Chỉ tức, dẹp các chướng ngại, gồm sáu ba-la-mật; 6. Phát khởi, gồm bốn vô lượng tâm, bốn nhiếp pháp, phương tiện thiện xảo, các thành phần của Bồ-đề; 7. Hồi hướng; 8. Tịch tĩnh, gồm thuyết *tức vô hạ* (tức thuyết trừ tám nạn, theo dịch văn của La-thập), tự thủ giới hạnh, mười nghiệp đạo thiện; 9. Thanh tịnh hữu tình; 10. Nghiêm tịnh Phật độ; 11.Thanh tịnh giáo pháp; 12.Thanh tịnh diệu phước; 13.Thanh tịnh diệu tuệ; 14.Thanh tịnh diệu trí; 15.Thanh tịnh diệu hành; 16.Thanh tịnh diệu tâm; 17.Thanh tịnh các công đức.

Kinh kết luận: nếu Bồ-tát muốn tu tập để làm trang nghiêm thanh tịnh quốc độ Phật, trước hết phải nghiêm tịnh tự tâm. Tùy theo tâm tịnh mà Phật độ thanh tịnh.

VI. THỂ NGHIỆM TỊNH ĐỘ

Lịch sử phát triển tư tưởng về Phật thân trong Phật giáo Đại thừa, về một phương diện, nhắm thỏa mãn nhu cầu tâm linh tôn giáo; về phương diện khác, để nỗ lực giải quyết một vấn đề hết sức gay cấn mà nhà tư tưởng lúc nào cũng phải đối diện. Tuy vậy, cả hai phương diện ấy phản ánh hai xu hướng thực hành, tức thể nghiệm, khác nhau, chứ thực chất cả hai

---

[41] T38n1782, tr. 026b25.

[42] Khuy Cơ, ibid., cũng phân tích bản dịch của La-thập thành 13 chuyển, chia làm hai phần. Phần đầu 7 chuyển; phần hai 6 chuyển.

nằm chung trên một bình diện.

Một vấn đề căn bản kích thích các xu hướng tư tưởng tôn giáo và triết học khác nhau, là vấn đề bản nguyên hay bản thể của vũ trụ hay thế giới. Trên mặt lý luận và nhận thức, bản nguyên và bản thể là hai vấn đề riêng biệt. Những câu hỏi và giải thích về bản nguyên luôn luôn dẫn tư tưởng và nhận thức đi vào ngõ cụt. Chẳng hạn, một nạn vấn danh tiếng được đặt ra cho nhà tính không luận rằng, tiền đề tính không nói "tất cả các pháp đều không," bản thân của tiền đề ấy có phải là một pháp hay không? Nếu nó cũng là một pháp, thì tiền đề không được xác lập, vì không thể minh chứng bằng hiện thực. Nhưng nếu nó không phải là một pháp, nó không tồn tại hiện thực, và như vậy trở thành vô nghĩa.[43] Tuy không thể minh chứng bằng hiện thực, nhưng có thể thể nghiệm bằng tâm linh. Vì thể nghiệm ấy siêu việt lý trí, do đó được xem như là thể nghiệm thần bí. Triết học có tham vọng tiến đến chân lý phổ quát và khoa học nên thường cố tình tránh né vần đề bản nguyên, mà tập trung nổ lực tư duy trên vấn đề bản thể.

Đại thừa Phật giáo phát triển quan niệm Phật thân cũng là để giải quyết cùng lúc cả hai vấn đề, bản nguyên và bản thể. Phật thân vừa là bản nguyên vừa là bản thể của tồn tại, của vũ trụ. Đỉnh cao của tư tưởng này là kinh *Pháp hoa*, ở đó Phật thân và Phật tính được nhận thức bằng lý tính duyên khởi.[44]

---

[43] *Nāgārjuna*, *Vigrahavyāvartani*, k.1 : *sarveṣāṃ bhāvānāṃ sarvatra na vidyate svabhāvaścet/ tvadvacanam asvabhāvaṃ na nivartayitum svabhāvam alam*, "Nếu tự tính của các sự hữu không tồn tại một cách phổ quát, thì phát biểu ngài là vô thể, không thể bác bỏ tự tính."

[44] Pháp hoa, phẩm ii "Phương tiện": thị pháp trụ pháp vị, thế gian tướng thường trụ 是法住法位世間相常住. Pháp trụ (*dharmasthiti*) và pháp vị

Khởi thủy, vì đức Phật được nhận thức như là một con người, cho nên thân Phật cũng vẫn là một tổ hợp của năm uẩn như các con người hay các chúng sinh khác. Nhưng khi các luận sư A-tỳ-đàm đặt vấn đề thân Phật hữu lậu hay vô lậu, thì một khái niệm mới về Phật thân đã thành hình. Chính Duy-ma-cật cũng đã khẳng định với A-nan: thân Phật là vô lậu. Thế nhưng, khẳng định ấy không thể là xác quyết một chiều. Thân Phật được nhận thức là hữu lậu hay vô lậu tùy theo tính chất nhiễm hay tịnh trong tương quan với Phật quốc. Đây là chỗ dẫn khởi mối nghi ngờ của ngài Xá-lợi-phất.

Sau khi nghe Phật diễn giải quá trình biến chuyển tâm tư của Bồ-tát, với đoạn kết nói rằng, tùy theo sự thanh tịnh của tâm mà Phật quốc của Bồ-tát thanh tịnh. Nếu thế, ngài Xá-lợi-phất tự hỏi, phải chăng đức Thích Tôn khi hành Bồ-tát đạo đã không tu tập tâm chất trực, v.v., cho đến các Ba-la-mật, các trợ đạo và các thiện nghiệp đạo, do đó mà quốc độ của Ngài không thanh tịnh.

Nghi ngờ của ngài Xá-lợi-phất không những được Phật giải đáp, mà cả đến Loa Kế Phạm thiên vương vốn chỉ là phàm phu cũng có thể khẳng định rằng quốc độ của Phật Thích-ca không uế trược, xấu xí như Xá-lợi-phất thấy. Thế giới mà ngài Xá-lợi-phất đang thấy là xấu xa ấy, thực chất, trong cái nhìn của Loa Kế Phạm vương, cũng xinh đẹp huy hoàng như thiên giới của trời Đại Tự tại. Đây không phải là do ở chỗ Loa Kế Phạm vương có sở đắc trong Thánh đạo cao hơn ngài Xá-lợi-phất. Bậc Thánh thấy nó xấu xí, trong khi đó phàm phu thấy nó thanh tịnh; sở kiến bất đồng là do nghiệp cảm bất đồng. Phàm phu thấy nó xinh đẹp nên sinh tâm đắm trước.

(*dharmaniyāmatā*), là hai từ chỉ lý tính duyên khởi, Cf. Pali, *Paccaya*, S. ii. 25: *sā dhātu dhammaμμhitatā dhammaniyāmatā idappaccayatā*.

Thánh giả thấy nó bất tịnh nên có tư tưởng thoát ly. Siêu việt trên sở kiến của Thánh và phàm, đức Phật khẳng định thế gian này vốn thanh tịnh; tự tính thanh tịnh. Để xác chứng điều này, bằng thị hiện thần thông, Ngài hiển thị cho Xá-lợi-phất thấy tất cả sự trang nghiêm và thanh tịnh của thế giới Ta-bà này.



CHƯƠNG II
HIỆN THÂN BỆNH

I. HIỆN THỰC VÀ QUY ƯỚC

"Hãy lên đường, này các tỳ-kheo, vì ích lợi cho số đông, vì an lạc cho số đông, vì thương tưởng thế gian, vì lợi ích và an lạc của chư thiên và nhân loại."[1] Đó là lời dạy của đức Thích Tôn cho các đệ tử đầu tiên, sau khi tất cả đều đắc quả A-la-hán. Sứ đoàn truyền giáo đầu tiên xuất phát từ đó, và lên đường với mục đích đó.

Và mục đích đó không phải được vươn đến một cách dễ dàng.

Chuyện kể rằng:[2]

Một thời, Thế tôn ngụ tại nước Kosala, trong ngôi nhà thờ lửa của một người bà-la-môn ở thôn ấp Kammāsadhamma. Vào buổi sáng, trong khi Thế Tôn vào Kammāsadhamma khất thực, một du sĩ tên là Māgandiya đến thăm người bà-la-môn thủ từ của ngôi nhà lửa. Nhìn thấy một chỗ nằm lót rơm, với dấu hiệu của một người nằm nghiêng theo dáng sư tử, du sĩ này nhận ra đó là chỗ nằm của Phật. Ông không hài lòng, nói: "Thật sự, chúng ta đã nhìn thấy một điều xấu xa, đó là thấy chỗ nằm của Sa-môn Gotama, một kẻ tàn hại sự sống." Ông

---

[1] *Mahāvagga* I, Vin. i. 21: *caratha bhikkhave cārikaṃ bahujanahitāya bahujana-sukhāya lokānukampāya atthāya hitāya sukhāya devama-nussānaṃ*.

[2] *Māgandiya-sutta*, M.i. 501. Cf. *Trung A-hàm 38*, T 1, No 26(153).

gọi Phật là một kẻ tàn hại sự sống,[3] người phá hoại sự trưởng thành, sự thịnh vượng, hay kẻ hủy diệt thế gian. Vì sao? Vì Phật chỉ rõ bản chất của dục vọng; thế nào là vị ngọt và sự nguy hiểm của dục vọng, và cũng chỉ con đường thoát khỏi sự ràng buộc của dục vọng.

Bởi vì, tự bản chất, hết thảy mọi sinh vật tồn tại do dưỡng chất,[4] mà ngôn ngữ thông thường gọi là thức ăn. Dưỡng chất bằng vật chất cần thiết cho sự duy trì và phát triển của thân thể vật chất. Vị ngọt và hiểm nguy của loại dưỡng chất này được thấy rõ. Nhưng chỉ duy nhất dưỡng chất này không thể kích thích sự tăng trưởng của sinh vật, mà cao nhất là con người.[5] Những tiếp xúc giữa nội thân và ngoại giới đưa đến trạng thái hài hòa, hoan lạc, cũng là loại dưỡng chất cần thiết. Những tư niệm, ý chí, của con người, cũng là một loại dưỡng chất cao cấp khác. Trên tất cả, nền tảng và là cội nguồn cho tất cả, thì những đam mê, thù hận, những ngu si cuồng dại, là những dưỡng chất thiết yếu cho tồn tại sinh vật. Trong bốn loại dưỡng chất, mỗi loại có riêng vị ngọt của nó, nhưng đồng thời nó cũng để lại những hậu quả tai hại. Người đời thường nói, như một kinh nghiệm thiết thực của đời sống, là vị ngọt càng ngọt ngào, khi có pha thêm vị cay, đắng. Ngọt

---

[3] Pali: *bhūnahuno*; sớ giải (MA. īi.211): *hatavaḍḍhino mariyā-dakārakassa*, kẻ đặt ra giới hạn làm tổn hại sự phồn vinh. Bản Hán, dẫn trên: bại hoại địa 敗壞地. Pali tương đương: *bhūma-han* thay vì *bhūna(-bhūta)han*.

[4] *Saṅgīti-suttanta*, D.iii. 211: *sabbe sattā āhāraṭṭhitikā*. Cf. Hán, *Tập dị môn túc luận*, Đại 26, No 1536, tr. 367c: nhất thiết hữu tình giai y thực trụ 一切有情皆依食住.

[5] Có bốn loại thực phẩm, *Tập dị môn túc luận 8* (Đại 26, No 1536, tr. 400b): 1. đoạn thực hoặc thô hoặc tế; 2. xúc thực; 3. ý tư thực; 4. thức thực. Cf. *Saṅgīti-sutanta*, D.iii. 228, *cattāro āhārā: kabaliṅkāro āhāro oḷāriko vā sukhumo vā; phasso dutiyo; mano-sañcetanā tatiyā; viññāṇaṃ catuṭṭhaṃ*.

bùi và cay đắng, là tính chất của dưỡng chất trần gian, là hương và vị của đời sống.

Và có một câu chuyện thí dụ như sau:

Một người nọ,[6] với thân thể ghẻ lở, luôn luôn phải cào, phải gãi, và phải ngồi suốt bên lò lửa để hơ nóng, cho bớt sự ngứa hành hạ. Với con ghẻ ấy, sự kiện như vậy là hưởng thụ lạc thú tuyệt vời. Càng gãi, càng cào rách thân thể, càng có được những cảm giác khoan khoái, nhưng cũng đồng thời ghẻ lở càng gia tăng. Ghẻ lở càng gia tăng, lại càng phải gia tăng sự gãi và như vậy lại gia tăng cảm giác khoái lạc. Rồi thì, gia đình, những người thân thích không ghẻ lở, thương hại và tìm phương cứu chữa. Người ta mời một y sỹ chuyên khoa da liễu, và lôi con ghẻ ra khỏi lò lửa, ngăn cản không để nó cào cấu cho rách nát thân thể thêm, sau đó, giải phẩu các mụt ghẻ, xức thuốc trị ghẻ, và cho uống những liều thuốc trị ghẻ. Tất cả sự việc và quá trình điều trị này làm cho con ghẻ đau đớn. Nó oán hận y sĩ, oán hận những người thân thích đã hành hạ nó. Nó khóc lóc, nguyền rũa. Nhưng, cố nhiên, một khi ghẻ lở không còn, nó sẽ kinh nghiệm được những cảm giác của một thân thể không ghẻ ngứa, và rồi nó sẽ phải cảm ơn những người đã áp bức nó điều trị.

Đức Phật được gọi là "kẻ phá hoại sự sống" là như vậy.

Điều sau đây xảy ra sau khi Phật thành đạo dưới gốc Bồ-đề và trước khi quyết định đi về Lộc uyển thuyết pháp. Phật nói: "Chúng sinh này thì ưa thích những cái được ấp ủ, thích thú với cái được ấp ủ, cho nên Sự thật này là khó hiểu. Đó là sự

---

[6] *Māgandiya-sutta*, M.i.506.

sinh khởi do quan hệ y duyên."[7]

Cái được ấp ủ đó là gì? Đó là *ālaya*, những cái từng được đam mê. Chúng đi qua và lắng đọng thành lớp phù sa màu mỡ cho sự sống, cho khát vọng sống. Đó là lớp tuyết muôn đời phủ lên đỉnh Hima-ālaya. Hình ảnh cao vời vợi của tự ngã, và trường tồn của tự ngã. Với chúng sinh ấy, Pháp thâm sâu mà Phật đã chứng ngộ, một cách rất khó khăn, làm sao có thể công bố?

Thế nhưng, đức Phật đã công bố. Và công bố thành công. Bằng cách nào? Bằng phương tiện thiện xảo. Và những người thực hành pháp ấy cũng đã đạt được những quả báo vi diệu. Bằng cách nào? Bằng phương tiện thiện xảo.

Một câu chuyện khác được kể rằng:[8] Có một xứ nọ, mọi người đều mù. Không phải chỉ mất ánh sáng. Nhưng vì họ không có mắt. Những ai sinh ra với cặp mắt đầy đủ đều phải bị móc đi. Chỉ có quỷ sứ mới có con mắt, cái khối thịt lồi ra một cách quái dị ấy. Rồi một thời gian, một người thợ săn, mãi đuổi theo con thú đã bị thương, nên lạc lối, và lạc vào xứ người mù. Ở xứ người mù, gã chột làm vua. Tục ngữ như thế, và anh tin như thế. Mọi người ở đây đón tiếp anh rất ân cần. Anh cảm thấy thương hại họ. Tự nguyện ở lại đó. Người có mắt sáng giúp đỡ người mù tối. Anh tìm cách chỉ dạy họ màu sắc là gì và chúng đẹp đẽ như thế nào khi được phối hợp với nhau. Chuyện hư dối. Màu xanh là gì? Khác màu đỏ? Chẳng có sự thật nào ở đó cả. Khi người ta sờ bằng tay, với xúc giác

---

[7] *Ariyapariyesanā-sutta*, M.i. 167, *ālayārāmā kho panāyaṃ pajā ālayaratāya ālaya-sammuditāya duddasaṃ idaṃ ṭhānaṃ yadidaṃ idappaccayatā paṭiccasamuppādo*.

[8] Cf. *Māgandiya*. đã dẫn, M.i. 510.

rất bén nhạy, nhưng làm gì có sự khác nhau giữa xúc giác của vật được cho là có màu xanh với vật có màu đỏ. Thời gian sau, mọi người ở đây khám phá ra rằng anh vẫn còn cặp mắt nguyên vẹn. Người ta thương hại anh. Một con người tốt bụng như thế sao lại có khuôn mặt quái dị, và đôi khi ăn nói hồ đồ. Anh đã bị quỷ ám. Cần phải điều trị. Trước hết, phải móc bỏ con mắt đi. Vì đó là chỗ trú của quỷ. Biết được lòng tốt ấy, anh hoảng sợ và tìm cách bỏ trốn. Một thời gian lâu xa về sau, một y sỹ chuyên khoa mắt xuất hiện giữa họ. Bằng sự khéo léo thuyết phục, một số người tin y sỹ và được chữa sáng mắt. Một số khác không tin, vẫn hài lòng, và cảm thấy rất hạnh phúc, với cuộc đời trong bóng tối vĩnh hằng. Làm thế nào để tin theo lời y sỹ, tin rằng cặp mắt sáng thật sự là thế nào, và hạnh phúc của người có mắt sáng là thế nào? Không có kinh nghiệm thường nhật, kinh nghiệm sống nào chứng minh cho họ biết những điều y sỹ nói là chân lý. Nhưng thật sự, y sỹ đã làm cho một số người tin. Bằng cách nào? Bằng phương tiện thiện xảo.

Vậy, ý nghĩa của phương tiện là gì?

Gia Tường Đại sư, *Duy ma kinh nghĩa sớ*, quyển 2,[9] định nghĩa: "Nơi mà chúng sinh duyên đến là phương. Pháp mà bậc Chí nhân vận dụng là tiện." Đó là định nghĩa theo hai từ đơn của Hán, không phải là nghĩa gốc của tiếng Phạn.

Trạm Nhiên, *Duy ma kinh lược sớ*, quyển 3,[10] nói: "Phương, là pháp phiến diện mà trí đi đến. Tiện là kỹ xảo mà sự quyền biến vận dụng khéo léo. Vận dụng các pháp, tùy cơ lợi vật, gọi là phương tiện." Đó cũng là nghĩa của các từ đơn trong

---

[9] T 38 1781, tr. 931b16.
[10] T 38 N 1778, tr. 596c1.

Hán văn, được định nghĩa riêng và tổng hợp. Đây cũng chưa phải là nghĩa gốc trong tiếng Phạn.

Trong *Duy ma kinh nghĩa sớ*, [11] Gia Tường Cát Tạng cũng nói đến gốc tiếng Phạn của từ phương tiện: "Phạn âm gọi là âu-hòa câu-xá-la, ở đây gọi là phương tiện thắng trí. Phương tiện, chỉ cho khả năng vận dụng khéo léo. Thắng trí chỉ cho sự quyết đoán."

Hán *âu-hòa câu-xá-la* là phiên âm tiếng Phạn *upāya-kauśalya*, trong đó *upāya*,[12] nguyên nghĩa chỉ sự tiếp cận. Và nói rộng ra, chỉ thủ đoạn tiến hành, phương pháp hay phương tiện thi thố.

Hán *câu-xá-la*, là phiên âm tiếng Phạn *kauśalya*, mà gốc là do hình dung từ *kuśala*: thiện, lành, tốt đẹp hay khéo léo. Hán dịch là "thắng trí," là chỉ nghĩa trí tuệ nhạy bén. Một cách tổng quát, *kauśalya*, hay phương tiện thiện xảo, là trí năng nhạy bén để tiếp cận vấn đề, hay vận dụng thủ đoạn một cách linh hoạt để thành tựu mục đích.

Sự vận dụng như vậy, trước hết, là thiết lập một quy ước nào đó cho nhận thức. Người ta quy ước với nhau rằng, ngón tay được dùng để chỉ điểm, để hướng dẫn nhãn quang đến một điểm đích nào đó. Với quy ước được chấp nhận mặc nhiên và phổ quát như vậy, khi nhìn thấy một ngón tay của người này được đưa ra, thì con mắt của người kia không tập trung vào ngón tay ấy, mà lần theo phương mà ngón tay chỉ điểm, để nhận ra rằng, kia là một vầng trăng huyền diệu.

---

[11] T38 N1781, tr. 931b18: 梵音稱漚和拘舍羅。此云方便勝智.

[12] *Upāya*, do động từ căn là √*I*, có nghĩa *đi* hay *đến*, và *upa*, tiền tố chỉ hướng đến gần, hay vị trí ở gần hay ở trên. Vậy, *upāya*, nghĩa đen, là phương cách hay phương pháp tiếp cận.

Thế nhưng, quy ước không phải đơn giản là thỏa thuận tùy tiện giữa hai hay nhiều người với nhau. Quy ước và hiện thực có mối quan hệ bản thể. Giả sử một người có mắt sáng muốn chỉ cho người mù bẩm sinh biết phân biệt màu trắng và màu đỏ khác nhau như thế nào, trước hết hai người phải có một quy ước nhận thức chung. Người mù hỏi: "Màu trắng là thế nào?" Người sáng đáp: "Trắng như tuyết ấy." Có những đặc tính của tuyết mà cả hai đều có thể nhận thức như nhau. Thí dụ, bằng xúc giác, cả hai đều nhận thức như nhau rằng, tuyết thì lạnh, ướt và xốp. Vậy, khi nghe nói, màu trắng giống như tuyết, và rồi khi nhúng tay vào chậu nước với xà phòng nổi bọt, người mù nghĩ: "Thì ra, đây là màu trắng." Nhận thức gần đúng ở đây có tính cách ngẫu nhiên, chứ không phải trực nhận bản thân sự vật. Nếu vì vậy mà người ấy cho rằng mình đã nắm bắt được sự thật về màu trắng, thì, vào một lúc khác, một người khác mang đến một thùng vôi nóng, và cho biết nó có màu trắng; người mù lúc ấy nghĩ rằng mình đang bị lừa dối, do thế có thể oán hận một người đã nói Sự thật. Màu trắng của bọt xà phòng, và màu trắng của vôi nóng, cả hai đều hiện thực, đều là Sự thật hiển nhiên đối với người mắt sáng. Nhưng màu trắng ở đó chỉ là một phẩm tính trong vô số phẩm tính của hiện thực vôi và bọt xà phòng. Có nhiều phẩm tính giống nhau và có nhiều phẩm tính khác nhau giữa hai sự vật. Khi cần chỉ ra một cái chưa biết từ cái đã biết, những phẩm tính tương tự giữa hai cái được nêu làm loại suy. Phẩm tính tương tự ấy trở thành quy ước nhận thức giữa hai đối thoại viên. Do đó, chân lý được nhận thức qua truyền thông là chân lý quy ước. Đó chỉ là một phần của hiện thực, chứ không phải là toàn thể. Nhưng, trong nguyên lý tương quan duyên khởi, mà tông phái Hoa nghiêm gọi là pháp giới trùng trùng duyên khởi, thì cái một được bao hàm trong toàn thể, và toàn thể được bao hàm trong cái một. Như tỳ-kheo Na-tiên

đã chỉ cho vua Di-lan-đà hiểu rõ chân lý quy ước trong nhận thức chung của con người. Khi chỉ ra một cỗ xe, người ta có thể hỏi: "Cái gì là cỗ xe?" Cái này là gọng xe. Cái này là thùng xe. Vân vân. Từng cái riêng biệt, không cái nào là xe cả. Nhưng gạt bỏ chúng ra, cũng chẳng có cái xe nào tồn tại.[13]

Nói một cách vắn tắt, quan hệ giữa hiện thực tồn tại và quy ước nhận thức là quan hệ giữa thành phần và toàn thể; giữa cá biệt và phổ quát; giữa một và tất cả. Cũng như một người mù sờ voi. Nếu, vốn chưa từng nhận thức được một con voi toàn thể là cái gì, mà chỉ cho sờ một cái đuôi, rồi hỏi người ấy con voi được nhận thức như là cái gì. Người ấy ắt hẳn sẽ trả lời: "Con voi giống như cái phất trần." Nhưng một anh nài đã quen thân với con voi của mình, nếu bịt mắt mà sờ vào bất cứ đâu nơi mình voi, đều có thể nhận thức không chỉ là voi tổng quát, mà là voi nào, và voi của ai.

Bồ-tát khi hành đạo, để tự lợi, nương theo phương tiện thiện xảo của Phật, dần dần nhận ra bản chất chân thực của nhân sinh và thế giới. Bằng chân lý mà mình nhận thức được, để lợi tha, Bồ-tát thiết lập phương tiện thiện xảo để tịnh Phật quốc độ và thành tựu chúng sinh.

II. QUÁ TRÌNH TU TẬP

Tiêu đề của phẩm 2, trong bản dịch của Cưu-ma-la-thập, *Duy ma cật sở thuyết kinh*, được gọi là "Phương tiện phẩm." Trong bản dịch của Chi Khiêm, được gọi là "Thiện quyền phẩm." Thiện quyền là một từ khác đồng nghĩa với phương tiện. Riêng trong bản Huyền Trang, tiêu đề của phẩm dài hơn:

[13] *Milandapañha*, ro. 27.

"Hiển bất tư nghị phương tiện thiện xảo."[14] Nội dung, như tiêu đề đã chỉ rõ, nêu rõ phương tiện thiện xảo mà Duy-ma-cật vận dụng. Nói là bất tư nghị, vì sự vận dụng ấy vượt ngoài mọi quy ước thông tục của thế gian, không bị chi phối bởi những giá trị ước lệ của thế gian. Nội dung này có thể được phân tích theo thông lệ về quá trình tu đạo và hóa đạo, hay theo tông chỉ của kinh này như đã giới thiệu: tịnh Phật quốc độ và thành tựu chúng sinh. Tổng quát, chúng ta phân tích nội dung thành ba phần: 1. Nội tu chứng Phật pháp, nghĩa là quá trình tu học Phật pháp của Bồ-tát; 2. Ngoại thành thục chúng sinh, tức thành tựu các phương tiện giáo hóa chúng sinh; 3. Tùy cơ thị hiện, mà điển hình là Duy-ma-cật hiện bệnh, như là môi trường hành đạo của Bồ-tát được cụ thể hóa trong trường hợp tuy nói là cá biệt, nhưng nêu rõ bản chất hiện thực làm khởi điểm cho quá trình tu tập và giáo hóa của Bồ-tát.

Tịnh Phật quốc độ và thành tựu chúng sinh, đó là hoài bảo quá lớn cho một nhân cách bình thường. Thế nhưng, như đã thấy, bằng phương tiện thiện xảo, chỉ với một ít nỗ lực nhỏ, bắt đầu chỉ với hành vi rất tầm thường, nhưng nếu khéo léo vận dụng, người thực hành Bồ-tát đạo có thể đạt được kết quả lớn lao. Như kinh Pháp hoa xác nhận: "Yếu tính của tất cả tồn tại là tịch diệt. Phật tử đã hành đạo đời sau sẽ thành Phật."[15] Nhưng sự hành đạo ở đây có thể bắt đầu bằng một cử

---

[14] Skt. *acintyopāyakauśalya* (Tib. *thabs la mkhas pa bsam gyis mi khyab pa*).

[15] 諸法從本來常自寂滅相佛子行道已來世得作佛. (T9 No 262, tr.8b25). Cf. *Saddharmapuṇḍarīka*, ii. k. 67: *evaṃ ca bhāṣāmy ahu nityanirvṛtā, ādipraśāntā imi sarvadharmāḥ/ caryāṃ ca so pūriya buddhaputro, anāgato'dhvāni jino bhaviṣyati*// Ta đã nói như vậy, tất cả pháp này bản

chỉ đơn giản, như Pháp hoa nói: "Một người đi vào chùa tháp, ngay dù với tâm loạn động, nhưng chỉ với một tiếng chào 'Nam mô Phật', người ấy đã được quyết định là sẽ thành Phật."[16]

Đó là xét theo yếu tính phổ quát của tồn tại. Nhưng về mặt thực tiễn, Bồ-tát không hành đạo đơn độc trong núi rừng u tịch, do đó còn phải tùy thuộc các điều kiện không gian, thời gian và con người. Tức là, tùy theo loại chúng sinh và Phật quốc, như đã thấy ở chương trước. Vậy, Duy-ma-cật vừa là nhân cách hóa các phẩm chất phổ quát của Bồ-tát, đồng thời cũng là một nhân vật cá biệt hành đạo trong một giới hạn nhân sinh cá biệt.

Quá trình tu tập là những giai đoạn hình thành các phẩm tính vừa phổ quát vừa đặc thù của Bồ-tát.

Tổng quát, Đại thừa Bồ-tát từ khi mới phát tâm cho đến khi thành Phật trải qua năm giai đoạn: 1. Tư lương vị[17], chuẩn bị hành trang, lương thực để lên đường. Đó là giai đoạn mà Bồ-tát tu các phước thiện nghiệp, tích lũy thật nhiều công đức. 2. Gia hành vị[18], khởi sự tu tập. Với phước thiện nghiệp đã được tích lũy, Bồ-tát khởi sự tu tập, quán sát thật tướng và chân như, tức yếu tính và bản thể của tồn tại. 3. Thông đạt vị[19], giai đoạn thấu suốt, hay cũng gọi là kiến đạo vị, giai đoạn bắt đầu thấy Sự Thật, nhận thức được thật tướng và chân như. 4.

---

lai tịch tĩnh, thường hằng tịch diệt. Phật tử mà công hạnh đã tròn đầy, trong đời vị lai sẽ trở thành đấng Tối thắng.

16 若人散亂心入於塔廟中一稱南無佛皆已成佛道. (T9 No 262, tr. 9a24).

17 *sambharāvasthā.*

18 *prayogāvasthā*

19 *pratívedhāvasthā*

Tu tập vị[20], giai đoạn lần lượt thâm nhập thật tướng và chân như, lần lượt diệt trừ vô minh. 5. Cứu cánh vị[21], giai đoạn chờ thời tiết nhân duyên thích hợp để thành Phật.[22]

Quá trình tu tập của Bồ-tát trong Duy-ma-cật cũng là những giai đoạn tương tự, nhưng có những điểm cá biệt chúng ta sẽ thấy sau đây.

Một cách tổng quát, quá trình ấy như là những phẩm tính mà Duy-ma-cật đã thành tựu. Những phẩm tính ấy quy nạp thành năm giai đoạn tu tập: phước, trí, hành, nguyện và cứu cánh.

1. TU PHƯỚC.

Kinh nói: "Đã từng cúng dường vô lượng chư Phật. Ở nơi chư Phật, trồng sâu gốc rễ thiện."

Bồ-tát khởi sự tu tập bằng thân cận và bố thí. Đó là sự tu tập chung cho tất cả chúng đệ tử tại gia, không riêng gì Bồ-tát. Một người đã quen với vị đắng và tanh hôi, không dễ một sớm một chiều mà có thể quên được nó. Như tấm vải đã nhuộm màu, muốn tẩy sạch, phải có phương pháp. Vì vậy, đam mê ái dục, trong tiếng Phạn, *rāga*, cũng có nghĩa là sự nhuộm màu.[23] Để thay thế được vị đắng tanh hôi và độc hại, vị giác phải được làm quen dần với vị ngọt và lành tính hơn. Do đó, Phật chỉ dẫn bốn cửa vào đạo: thân cận thiện sĩ, thính

---

[20] *bhavanāvasthā*

[21] *niṣṭhāvasthā*

[22] *Thành duy thức 9*, T 31 No. 1585, tr. 48b11. Cf. *Đại thừa A-tì-đạt-ma tập luận 5*, T 31, tr. 682b21 tt.

[23] Cf. *Cūḷavagga* v, Vin.ii. 107: *tena kho pana samayena chabaggiyā bhikkhū... aṅgarāgaṃ karonti*, "Bấy giờ Lục quần tỳ-kheo… nhuộm màu tứ chi…"

văn chánh pháp, như lý tác ý, pháp tùy pháp hành.[24] Gần gũi với nhân cách cao thượng, nghe và học tập để hiểu biết những giá trị cao thượng không thể tìm thấy trong những thú vui ngũ dục, và suy nghĩ một cách chân chính về những gì đã được nghe để kiểm nghiệm với những gì ta đang sống thực. Chân lý là sự sống thực chứ không phải là những khái niệm hư cấu. Chỉ khi nào những điều được nghe, được học ấy được sống thực, được kiểm nghiệm bằng thực tế sinh hoạt thường nhật, thì những điều ấy mới chứa đựng những giá trị nào đó.

Bồ-tát cũng vậy. Con đường giác ngộ xa xôi diệu vợi kia được khởi hành từ những bước đi đơn giản thoải mái. Không cần những bước chân chạy việt dã.

Thân cận và cúng dường, để cho tâm tư hướng thượng. Nhưng Bồ-tát đi tìm chân lý chứ không phải chạy trốn cuộc đời, bỏ lại đằng sau một thế giới đau khổ. Thân cận và bố thí, như hai bàn chân thay nhau bước tới. Thân cận để phát triển trí tuệ, và bố thí để vun bồi gốc rễ đại bi. Công đức được tích lũy. Mọi thân cận cúng dường, đều là thân cận chư Phật và cúng dường chư Phật, vì Bồ-tát không rời tâm Bồ-đề hướng thượng, không xa rời cứu cánh giác ngộ. Và tất cả những sự gieo trồng gốc rễ thiện đều được thực hiện trên mảnh đất Bồ-đề tâm. Có thể ngay từ những việc làm đầu tiên, Bồ-tát không nhận ra mình đang đi trên con đường Bồ-đề tâm hướng thượng, và đang trồng trọt trên mảnh đất Bồ-đề tâm. Nhưng do bản chất và yếu tính của tồn tại, những hành vi ấy, cho đến một lúc, được nhận thấy là khởi hành từ động lực Bồ-đề

---

[24] Bốn chi hướng đến quả Dự lưu, *Saṅgīti*, D.iii. 227, *cattāri sotāpattiyaṅgāni: sappurisa-saṃsevo, saddhamma-savanaṃ, yoniso-manasikāro, dhammānudhamma-paṭipattī*. Xem giải thích, *Pháp uẩn túc luận* 2, (T 26 No. 1537, tr. 458b25). Cf. *Māgandiya*, đã dẫn, M.i. 512.

tâm. Như vậy, khởi sự từ những hành vi, những nỗ lực nhỏ và ít ỏi, nhưng thành quả sẽ lớn.

2. TU TRÍ.

Kinh nói: "Sở đắc biện tài vi diệu. Thành tựu nhận thức vô sinh nhẫn. Đạt được các tổng trì, du hí thần thông."

Đoạn kinh đề cập bốn phẩm tính mà Duy-ma-cật đạt được qua quá trình tu *trí.*

Ở trên, Bồ-tát tu tập bằng sự thân cận cúng dường, và bố thí gieo trồng thiện căn. Bồ-tát không hành đạo giữa các bức tường tu viện khép kín, hay trong thâm sơn cùng cốc, núi rừng u tịch. Hành đạo ấy thể nghiệm giá trị sự sống như là tinh yếu của Phật pháp. Cúng dường và bố thí, sống trong Bồ-đề tâm, thể hiện tâm tư ấy trong các cộng đồng xã hội bằng ái và kính, thương yêu và kính trọng; thâm cảm những khổ đau bức thiết của nhân sinh, và nhận thức bản chất của tồn tại. Do đó, qua thể nghiệm tu chứng ấy, Bồ-tát thành tựu khả năng biện luận. Đó là khả năng trình bày những chân lý thâm sâu, vi diệu của Phật pháp bằng thứ ngôn ngữ thường nhật. Bởi vì, mọi giá trị đạo đức, trật tự xã hội, đều được phản ánh trong ngôn ngữ và được duy trì bởi ngôn ngữ. Do đó, thành tựu biện tài vô ngại, nắm được bản chất, yếu tính của ngôn ngữ, là Bồ-tát nắm được sợi dây ràng buộc các mối quan hệ nhân sinh.

Vô sinh nhẫn, là nhận thức được thể tính không sinh khởi của tồn tại. Nhẫn[25] cơ bản có hai nghĩa: *nhẫn thọ* tức chịu đựng, và *nhẫn khả* tức chấp nhận như là Sự thật đương nhiên. Trong quan hệ giữa ta và thế giới tự nhiên, nhẫn là sự chịu

---

[25] *kṣānti*

đựng những bức bách của nóng, lạnh, đói, khát, v.v. Trong quan hệ xã hội, nhẫn được hiểu là nhẫn nhục và tha thứ. Nghĩa là nhẫn nhục với thái độ thông cảm và tha thứ chứ không phải cắn răng chịu nhục.

Vô sinh hay bất sinh[26], đều có nghĩa là không sinh khởi hay không xuất hiện. Thể tính của tồn tại, yếu tính của hiện tượng, nói tổng quát, tự tính của các pháp, vốn chỉ được nhận biết theo quan hệ: có cái này do có cái kia. Một sự vật, hay một hiện tượng, được nhận thức là đã tồn tại, hay đang tồn tại, hay sẽ tồn tại; điều đó chỉ hiện thực trong điều kiện cá biệt và cụ thể nào đó, và cũng chỉ trong điều kiện ấy nó mới mang một hình thái tồn tại như thế nào đó, và với những công dụng như thế nào đó. Ta nói, ở đây chỉ tồn tại một cây gậy, được dùng để chống đỡ, hay sử dụng như một vũ khí. Và như vậy, ở đây không hề tồn tại một sự vật nào được gọi là củi, chất liệu đốt. Nhưng, trong trường hợp khác, sự vật ấy tồn tại như một thanh củi, dùng làm nhiên liệu. Khi củi tồn tại, gậy không tồn tại. Khi gậy tồn tại, củi không tồn tại. Tồn tại hay không tồn tại, trong tự thể, trong tự tính, không có cái gì xuất hiện mới mẻ, và cũng không có gì mất đi. Không sinh, không diệt, không tăng, không giảm; đó là tịch diệt tướng, là yếu tính thường hằng tịch tĩnh.

Nhận thức được tịch diệt tướng ấy, chấp nhận như là sự thức tự nhiên, đương nhiên; đó gọi là vô sinh nhẫn.[27] Nhận thức

---

[26] *anutpāda*

[27] *anutpāda-dharma-kṣānti.* Cf. *Đại Bát-nhã 449* (T 7 No 220, tr. 264b23): “Bồ-tát thuộc hàng Đại sỹ không còn thối chuyển ấy, bằng tính không của yếu tính tự hữu mà quán sát tất cả pháp, chứng nhập chính tính của Thánh đạo vô lậu, siêu việt địa vị phàm phu, cho đến, không thấy một pháp nào có thể được bắt nắm. Do không thể bắt nắm nên không có cái gì được

được thể tính huyền diệu ấy, quả là quá khó đối với con người trí năng thấp kém. Có thể cần phải sống nơi u tịch, bằng sự tập trung tư tưởng cao độ, rồi quán sát, chiêm nghiệm, mới có thể thể nghiệm được.

Nhưng ở đây, Bồ-tát không đi bằng con đường tri thức cao siêu ấy. Bằng hành vi đơn giản thường nhật, Bồ-tát cho người đói một nắm cơm, cho người lạnh một manh vải. Tình yêu thương lớn dần. Hiểu thấu những thống khổ của người bằng chính tâm tư và tình cảm của người. Bồ-tát thể nghiệm tình người chính là thể nghiệm tự tính của pháp giới. Tâm người như đại dương. Ngoài nước, không có đại dương. Đại dương chính là nước. Giông bão, sóng thần, đại dương bị quấy động, nhưng tự tính nước vẫn bất biến. Không có cái gì sinh ra, không có cái gì mất đi. Bồ-tát thể nghiệm vô sinh pháp nhẫn.

Đồng thời với thể nghiệm vô sinh pháp nhẫn, Bồ-tát thành tựu các môn tổng trì.[28] Đó là khả năng ghi nhớ. Vạn hữu tuy đồng một thể tính, nhưng mỗi sự hữu xuất hiện và biến mất trong những hình thái và công dụng đặc thù. Mỗi hạt cát, một tồn tại bé nhỏ, tầm thường và vô nghĩa, trong mối quan hệ nhân sinh nào đó. Nhưng bản thân hạt cát là pho sử trường thiên của vô tận quá trình sinh và diệt, sinh diệt liên tục trong từng sát na. Bồ-tát có vô lượng điều cần học và cần ghi nhớ.

---

sáng tạo. Do không có gì được sáng tạo ra, cho nên là tuyệt đối không sinh khởi. Do tuyệt đối không hề sinh khởi nên nói là vô sinh pháp nhẫn. Do đạt được vô sinh pháp nhẫn như vậy, vị ấy được nói là bất thối chuyển Bồ-tát ma-ha-tát.”

[28] *dhāraṇī-dvāra. Phật địa kinh luận 5* (T 26 No1530, tr. 315c25): “Đà-la-ni (*dhāraṇī* = tổng trì), đó là tuệ của tăng thượng niệm, có khả năng ghi nhớ vô lượng Phật pháp không để quên mất. Ở trong một pháp ghi nhớ hết thảy pháp. Ở trong một văn ghi nhớ hết thảy văn. Ở trong một nghĩa, ghi nhớ hết thảy nghĩa.”

Bằng sở đắc, chứng ngộ như thế, bấy giờ Bồ-tát thâm nhập các môn du hý thần thông tam muội.[29] Đó là một pháp môn thiền định không ngồi yên một chỗ. Vẫn là trạng thái nhập định, ngừng đọng tư duy. Nhưng trong trạng thái đó Bồ-tát du hành vô số quốc thổ. Đi vào ô trược cũng như đi vào thanh tịnh.

3. HÀNH.

Kinh nói: "Thành tựu vô sở úy.[30] Trấn áp sức mạnh oán địch. Vào sâu cửa Pháp. Khéo léo vận dụng trí tuệ." Đây là giai đoàn thực sự đối mặt thế gian.

Không phải cho đến đây Bồ-tát mới phát khởi hành. Ngay từ lúc đầu, xuất phát từ lòng trắc ẩn ngẫu nhiên, bố thí cho người cùng khổ một đồng xu nhỏ; kể từ đấy Bồ-tát đã khởi sự hành đạo Bồ-đề. Nhưng Bồ-đề còn non yếu, có khi bị thoái thất. Tuy tu tập từ bi, nhưng cũng có khi oán hận người vì những hành vi ngang bướng hay rồ dại của người. Tuy tu tập quán sát bản tính chân thật của vạn hữu, nhưng cũng có lúc hoài nghi. Cho tới khi, qua nhiều giai đoạn tích lũy phước đức và trí tuệ, cho đến khi trí tuệ đạt đến chỗ toàn vẹn, và từ đó Bồ-tát có khả năng thi hành những phương tiện thiện xảo.

Thấu triệt pháp nhẫn vô sinh, Bồ-tát không còn sợ hãi trước những thăng trầm, biến đổi của vạn hữu. Thành tựu biện tài vô ngại, Bồ-tát không hề do dự khi cần phải chinh phục thế gian bằng đạo lý.

Oán địch, tức kẻ thù. Không có chúng sinh nào là kẻ thù của Bồ-tát. Nhưng những phiền não ô nhiễm, những cạnh tranh

---

[29] *vikrīḍito nāma samādhiḥ.*

[30] Đây chỉ bốn vô sở úy, bốn điều không do dự, của Bồ-tát (*bodhi-satvānāṃ catvāri vaiśāradyāni*).

xung đột của thế gian, những tội ác xấu xa của con người trong xã hội; Bồ-tát tuyên chiến với những cái đó; quyết tâm tiêu diệt. Đây là lúc Bồ-tát thật sự đi sâu vào lòng thế gian để biến cải thế gian. Đi vào thế gian bằng phương tiện thiện xảo mà Bồ-tát đã thông suốt. Do thế, ở giữa dòng đời để biến cải đời, nhưng không vì thế mà làm đảo lộn trật tự, gây xáo trộn trong đời. Nói một cách tượng hình, Bồ-tát đặt trọn Tam thiên thế giới vào lòng bàn tay, nhưng chúng sinh sống trong đó không cảm thấy thế giới của mình nhỏ lại hay lớn thêm. Đời sống thường nhật vẫn như mọi ngày.

4. NGUYỆN.

Kinh nói: "Thành tựu đại nguyện. Thấu rõ các xu hướng và hành vi của chúng sinh. Biết rõ căn tính cao hay thấp của chúng sinh." Bởi vì chúng sinh là nền tảng trên đó Bồ-tát xây dựng Phật quốc. Đó là giai đoạn Bồ-tát thực hành để thành tựu đại nguyện.

Ngay từ khi mới phát tâm, hành và nguyện là động lực chính khích lệ Bồ-tát dũng mảnh tiến tới Phật đạo trường viễn. Để thành tựu đại nguyện, Bồ-tát thấu hiểu sâu xa những khát vọng sai biệt của các loài chúng sinh, của từng chúng sinh cá biệt.

5. CỨU CÁNH.

Kinh nói: "Trí độ thành biện, thuyết pháp thuần thục; quyết định tu tập ở trong Đại thừa; đối với mọi tác nghiệp đều có thể khéo léo tư lương. An trú trong uy nghi của Phật. Vào sâu trong biển tâm tuệ." Tất cả mọi hành vi của Bồ-tát đều hướng đến một mục đích duy nhất, đó là thành tựu Phật thừa. Do đã đạt được khả năng vận dụng trí tuệ và phương tiện một cách tự tại, nên mọi hành động đều thong dong, thông suốt, không hề bị vướng mắc, trở ngại. Nghiệp quả được gieo trồng từ

nhiều đời nay đã chín muồi, tâm tư và hành động đều khế hợp chân lý, do đó trong mọi phong thái đời sống, mọi uy nghi cử chỉ đều tương tự như Phật. Như Hoàng thái tử được huấn luyện lâu dài, nay tuy chưa lên ngôi Hoàng đế, nhưng đã uy nghiêm như Hoàng đế. Tâm tư và trí tuệ trở thành bao la như biển cả, dung nạp và chứa đựng vô số bảo vật để chờ ngày hiển hiện.

III. VẬN DỤNG PHƯƠNG TIỆN

Bồ-tát vận dụng phương tiện theo hai phương diện: phổ quát và đặc thù.

Pháp tính vốn bình đẳng, nhưng căn cơ chúng sinh sai biệt bất đồng. Sai biệt theo thời gian, theo địa giới, và theo cả chủng tộc. Do đó Bồ-tát cũng khéo léo vận dụng phương tiện đặc thù, mà không mâu thuẫn với phổ quát tính. Có thể nhìn vấn đề phổ quát và đặc thù theo quan hệ song trùng: vận dụng phổ quát tính vào cá biệt thể; và vận dụng cá biệt tính vào trong phổ quát tính.

1. Vận dụng phổ quát trong đặc thù

Căn bản tu tập Bồ-tát đạo là sáu ba-la-mật. Bồ-tát vận dụng sáu ba-la-mật vào đời sống thường nhật như sau:

Vận dụng bố thí ba-la-mật, Bồ-tát cấp dưỡng những người cùng khổ, chăm sóc những người cô đơn không có chỗ nương tựa.

Vận dụng trì giới ba-la-mật. Bồ-tát nêu cao nhân cách đạo đức, làm gương sáng cho mọi người noi theo.

Vận dụng nhẫn nhục ba-la-mật, Bồ-tát tha thứ và bao dung với những người vô đạo, kiên nhẫn chịu đựng để nhiếp phục những kẻ ngoan cường.

Vận dụng tinh tấn ba-la-mật, cổ vũ nghị lực những kẻ hèn kém; khích lệ những kẻ biếng nhác.

Vận dụng thiền ba-la-mật, để cho mọi người hưởng được vị ngọt an lạc của thiền; sống với chánh niệm, không tán loạn.

Vân dụng trí tuệ ba-la-mật, Bồ-tát là ngọn đèn soi tỏ chân lý cho thế gian.

2. Vận dụng đặc thù trong phổ quát.

Trưởng giả Duy-ma-cật là nhân cách hóa, là điển hình cụ thể cho trường hợp cá biệt, ở đó, Bồ-tát vận dụng phương tiện vào một thế giới mà chúng sinh có xu hướng hưởng thụ vật chất, chìm đắm trong đam mê ngũ dục. Kinh mô tả nhân cách và đời sống của Duy-ma-cật như là điển hình:

"Tuy hiện thân làm cư sĩ, nhưng đầy đủ phẩm chất của một sa-môn. Tuy sống trong gia đình nhưng không bị hệ lụy trong tam giới. Tuy có vợ, con, nhưng thường tu phạm hạnh. Tuy có quyến thuộc, nhưng vẫn sống đời sống viễn ly. Tuy trang phục bằng các thứ châu báu, nhưng bản thân được làm đẹp bằng tướng hảo của phước báo. Tuy hưởng thụ các thứ ẩm thực hào soạn, nhưng hương vị thật sự là các môn thiền định, tam-muội. Tuy vẫn cùng vui chơi cờ bạc, nhưng vẫn thường hằng giáo hóa thành thục chúng sinh. Tuy chấp hành các nghi lễ, tập tục ngoại đạo, nhưng không hề xa rời ý hướng Phật pháp. Tuy học hiểu hết thảy kinh sách thế gian, nhưng chính yếu vẫn thưởng thức pháp lạc là nội điển. Khi xuất hiện giữa đám đông đô hội, luôn luôn vẫn là bậc thượng thủ để giảng giải đạo lý. Tùy theo thế giáo mà dự hàng theo cấp bậc tôn ty. Những sự nghiệp được thực hiện, tất cả đều không sai lầm. Mặc dù không mong cầu tài bảo thế gian, nhưng đối với lợi lộc thế gian vẫn kinh doanh không bỏ. Rong chơi khắp mọi nẻo đường để có cơ làm ích lợi cho nhiều người. Xử lý công

việc Vương thất để bảo vệ quần sinh. Vào hội trường luận đạo, hướng dẫn thảo luận xu hướng Đại thừa. Vào các học đường, khơi mở kiến thức cho những người mông muội. Vào chốn thanh lâu, chỉ cho thấy tai hại của dục vọng. Đi vào các hý viện, để dựng mọi người trong chánh niệm."

Đó là một nhân cách nửa siêu nhân, nửa hiện thực. Dù sao, một nhân cách như vậy không phải hoàn toàn hư cấu. Ta có thể tìm thấy người ấy ở đâu?

Kinh nói tiếp: "Trong hàng trưởng lão, ông là bậc tôn trưởng để diễn thuyết pháp những pháp tối thắng. Trong hàng cư sỹ, ông là cư sỹ bậc nhất, dạy họ đoạn trừ đam mê ái dục. Trong hàng sát-lị, ông là bậc tôn quý, dạy họ biết nhẫn nhục. Ở giữa chúng bà-la-môn, ông là bậc tôn quý của bà-la-môn, khiến họ dứt trừ ngã mạn. Giữa hàng đại thần, ông là bậc tôn quý của đại thần, dạy họ thực thi chánh đạo. Được tôn kính giữa những vương tử, ông dạy họ bằng trung hiếu. Được tôn kính trong các nội quan, ông giáo hóa các cung nữ bằng sự chân chánh. Được tôn kính trong hàng thứ dân, ông hướng dẫn họ hướng đến phước nghiệp. (...)"

IV. HIỆN THÂN THUYẾT PHÁP

Trong mười phương thế giới, chỉ có một thừa duy nhất là Phật thừa; không hai cũng không ba. Ngoại trừ, bằng phương tiện, Phật nói có ba. Phương tiện ấy, về tự thể cũng như ý nghĩa vận dụng, trong tính phổ quát cũng như trong hiện thực cá biệt. Lý do, vì đức Phật Thích-ca chọn thời điểm xuất thế là lúc thế giới đi vào chu kỳ suy thoái.[31] Cư sĩ Duy-ma-cật hỗ trợ đức Thích Tôn để giáo hóa chúng sinh trong thời điểm

[31] Ngũ trược ác thế. Xem kinh văn, phẩm 10 "Phật Hương Tích."

suy thoái ấy. Và Duy-ma-cật đã vận dụng phương tiện như thế nào?

Sau khi giới thiệu các phẩm chất trí tuệ và đạo đức mà Cư sỹ Duy-ma-cật đã thành tựu, cũng như phương tiện thiện xảo mà ông vận dụng cho cứu cánh là tịnh Phật quốc độ, thành tựu chúng sinh, kinh giới thiệu: để vận dụng phương tiện thức tỉnh hàng vua chúa, đại thần, quý tộc và phú hộ, Duy-ma-cật hiện thân thọ bệnh. Khi ông thọ bệnh, vì trọng vọng địa vị xã hội của ông, cũng như nhân cách của ông, có đến vài nghìn người, từ vua chúa, quý tộc cho đến thứ dân, đến thăm bệnh. Nhân đó, Duy-ma-cật giảng thuyết cho họ về bản chất, cũng như giá trị tồn tại của sắc thân.

Với hạng người quyền quý cao sang, mà thế lực và tiền tài được coi như sự bảo đảm vững chắc cho đời sống, thì cứu cánh cần đạt đến trong đời này là củng cố thế lực và tích lũy tài sản. Làm thế nào cho họ thấy rõ bản chất mong manh của đời sống ấy, và làm thế nào để họ nhận thức được có đời sống khác cao thượng hơn, thật sự vinh quang hơn, với những xúc cảm siêu việt mà không một chất liệu trần gian nào có thể mang lại? Nói cách khác, với những người từ lâu đã quen với vị ngọt ngũ dục; thưởng thức mùi vị ấy không chỉ là tập quán mà còn là giá trị của đời sống; muốn lôi kéo họ ra khỏi chỗ ấy, phải làm sao khơi dậy các hương vị thơm nồng khác. Nhưng một người chưa bao giờ biết mùi thơm là gì, thì cái mùi thối là giá trị duy nhất, không còn giá trị nào khác được chấp nhận.

Hiện bệnh thuyết giáo, phương tiện thuyết giáo không có vẻ gì cao siêu huyền bí. Và chân lý được vén mở từ sự hiện bệnh cũng là Sự thật mà mọi người đều biết. Thế nhưng, như châm ngôn của Thiền, “gánh nước và đốn củi chính là thần thông

diệu dụng", cũng thế, Duy-ma-cật thị hiện phương tiện thiện xảo bằng hiện bệnh. Ông đã giảng như sau:

"Này các Nhân giả, thân này là do bốn đại chủng tập hợp mà thành, vốn không mạnh, không sức. Nó yếu ớt, dễ mục rã nhanh chóng, không đáng tin cậy. Nó là vật chất đựng các thứ bệnh tật thống khổ. Nó là pháp biến hoại, dẫy đầy tai hoạn.

"Này các Nhân giả, thân như vậy, bậc thông tuệ không ỷ lại vào. Thân này như bọt nước không thể cầm nắm. Thân này như bong bóng, không tồn tại lâu dài. Thân này như quáng nắng, sinh ra do khát ái phiền não. Thân này như cây chuối, không có lõi chắc thật. Thân này như trò ảo thuật, xuất hiện từ điên đảo.[32] Thân này như chiêm bao, được thấy do hư vọng. Thân này như bóng, hiện hữu do nghiệp duyên. Thân này như tiếng vang, tùy thuộc nhân duyên. Thân này như mây nổi, thoáng chốc tan biến. Thân này như chớp nháng, không hề tạm dừng trong phút chốc. Thân này vô chủ, như đất. Thân này vô ngã, như nước. Thân này không chúng sinh, như lửa. Thân này không mạng, như gió. Thân này không nhân, như hư không. Thân này không thật, lấy bốn đại làm nhà. Thân này là không, vì lìa ngã sở. Thân này vô tri, như cây cỏ. Thân này không tạo tác, được chuyển động bởi sức gió. Thân này bất tịnh, ô uế dẫy đầy. Thân này hư ngụy, tuy nhờ che đậy, ăn uống mà nuôi lớn, nhưng phải hao mòn và hủy diệt. Thân này nhiều chứng hoạn; chỗ nhóm họp của một trăm lẻ bốn thứ bệnh. Thân này dễ hoại như giếng khô,

---

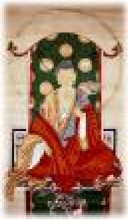
[32] Cf. *Saṃyutta*, iii. tr. 142: *pheṇapiṇḍūpamaṃ rūpaṃ/ vedanā bubbuḷūpamā/ marīcikūpamā saññā/ saṅkhārā kadalūpamā/ māyūpamañ ca viññānaṃ/ desitādiccabadhunā*/ "Sắc như đống bọt; thọ như bong bóng nước, tưởng như quáng nắng; hành như cây chuối; thức như huyễn sự. Đấng Nhật Thân (=Phật) dạy như vậy."

thường bị già nua bức bách. Thân này không cố định, chắc chắn sẽ chết. Thân này là kẻ thù, ngập tràn các thứ rắn độc. Thân này là một tổ hợp rỗng không, được hợp thành bởi uẩn, xứ và giới.

"Này các Nhân giả, thân này đáng chán như vậy, ta nên tầm cầu Phật thân.Vì sao? Vì Phật thân tức Pháp thân, sinh từ vô lượng công đức và trí tuệ; sinh từ giới, định, huệ, giải thoát và tri kiến về giải thoát; sinh từ từ, bi, hỷ, xả; sinh từ bố thí, trì giới, nhẫn nhục, nhu hòa, cần hành tinh tấn, thiền định giải thoát, tam muội; sinh từ đa văn, trí tuệ, các ba-la-mật; sinh từ phương tiện; sinh từ sáu thông; sinh từ ba minh; sinh từ ba mươi bảy đạo phẩm; sinh từ chỉ quán; sinh từ mười lực, bốn vô úy, mười tám pháp bất cộng; sinh từ sự đoạn trừ hết thảy pháp bất thiện, tập hết thảy pháp thiện; sinh từ sự chân thật; sinh từ sự không buông lung. Từ vô lượng pháp thanh tịnh như vậy sinh ra thân Như Lai.

"Các Nhân giả, nếu muốn được thân Phật hầu chấm dứt hết thảy tật bệnh của chúng sinh, các ngài nên phát tâm cầu giác ngộ tối thượng."

Qua bài pháp ấy, tất cả những người đến thăm bệnh đều phát tâm vô thượng Bồ-đề.



CHƯƠNG III

HỘI KIẾN CÁC THANH VĂN

DẪN

Duy-ma-cật hiện bệnh. Ông suy nghĩ: “Ta nay mang bệnh. Thế tôn đại bi há không đoái tưởng?” Phật hiểu rõ ý của Duy-ma-cật, bảo các Đại Đệ tử đi thăm bệnh. Lần lượt các ngài từ chối, không dám nhận lời, và mỗi vị tường thuật lại các ngài đã từng gặp Duy-ma-cật trong trường hợp nào.

I. NHỮNG HÌNH TƯỢNG MÂU THUẪN VÀ PHẢN DIỆN

Ta chỉ có thể biết được diện mạo của ta khi nhìn vào ảnh phản chiếu trong gương. Đó là ảnh giả, nhưng nó phản ảnh trung thực nhất chính diện mạo của ta. Những người khác nhìn thấy ta bằng chính khuôn mặt thực không phải trong gương, nhưng không thể biết rõ ẩn tàng trong khuôn diện đó là những gì. Tình yêu, thù hận, đam mê, có thể được biểu hiện qua đó, nhưng cũng có thể được che dấu để đánh lừa qua đó. Riêng ta nhìn thấy ta trong gương, hình ảnh ấy không lừa dối ta. Kinh nghiệm được tích lũy để nhận biết sự vật, nhìn nó từ cái không phải là nó. Giả hay thực, chân lý được khám phá tùy theo góc độ người nhìn. Sự khôn ngoan này thật giản dị, được kinh nghiệm ngay từ tuổi mới lớn, từ khi bắt đầu hiểu rằng có những điều ta muốn nhưng người khác không

muốn và chỉ có thể giữ được nó nếu biết buông bỏ nó như thế nào. Biết cách cho, sẽ biết cách nhận. Sự thật đơn giản ấy cũng chỉ điểm cho ta biết rằng, hãy biết thoát ly thế gian để hiểu rõ thế gian, biết quan sát những gì không phải ta để hiểu rõ ta đang ở đâu.

Ta lớn lên và khôn ngoan hơn, bắt đầu từ chỗ học để biết gọi tên từng sự vật; gọi theo cách của người khác chứ không phải theo cách mà ta tùy ý muốn. Học để biết quy luật di chuyển của sự vật, tác động hỗ tương của cái này lên cái kia; thuận theo vật, mượn sức của vật để tăng cường sức mạnh của mình. Sự vật tồn tại trong không gian ba chiều, di chuyển trên một mặt phẳng; mặt trời không thể soi tỏ vật bên dưới chậu úp; cánh tay người không thể bắt được con chim đang bay ngang qua trên trời; mắt người không thể nhìn thấy bên kia vách đá. Sự khôn ngoan bắt đầu được tích lũy theo hướng khác; học để biết cách bốc sự vật ra khỏi chướng ngại của không gian ba chiều, đưa sự vật di chuyển bên ngoài giới hạn của mặt phẳng. Tuổi thơ lớn lên và khôn ngoan hơn bằng những câu chuyện thần tiên, những truyện kể hoang đường. Có những người không bình thường như tất cả những người khác. Đời sống của họ được kể lại cũng theo lối không bình thường như các chuyện kể hằng ngày. Họ là những nhân vật huyền thoại, của những mẩu chuyện thần tiên.

Xá-lợi-phất ngồi một mình trong hang động u tịch, mà thân như gỗ mục, tâm nguội lạnh như tro tàn. Mục-kiền-liên bấm ngón chân làm rung chuyển cung điện của các thiên thần. A-na-luật nhìn thấy thế giới ba nghìn rõ như đang nhìn thấy quả xoài trong tay. Những chuyện như thế không thể tìm thấy trong sinh hoạt thường nhật của xã hội loài người. Với một số người, đó là các chuyện kể hoang đường về những người không bình thường. Với một số khác, đó là hình ảnh phản

diện, nhưng vô cùng trung thực và sống thực cho một chân lý nào đó vượt ngoài khả năng tư duy luận lý của con người. Sự thật vẫn được khám phá tùy theo góc độ người nhìn.

Khi nhìn và thấy mình trong gương, ta biết đó là hai nhưng chỉ là một. Hai mà không phải là hai, từ một Sự thật tầm thường lại mang tính nghịch lý. Tính nghịch lý nằm ở đó, ở trong mối quan hệ thường nhật của ta và vật. Điều đó không ảnh hưởng gì đến sinh hoạt thực tế. Cho đến khi nghịch cảnh, thất bại, điều mà ta gọi là những vấp ngã trên đường đời, hoặc những khi biết mình bị phản bội hay chính mình đang phản bội, những khi ấy ta cố nhìn sự vật từ một ảnh chiếu khác của nó, cố gắng nhìn nó bằng cái không phải nó; là hai mà không phải là hai.

Đối với số đông, sự biến ngang trái dù trầm trọng đến đâu, phản tỉnh cũng chỉ đến một mức nào đó rồi vẫn buông xuôi, như người bị đắm, mặc cho nước cuốn, không còn đủ sức bơi ngược dòng để vào bến an toàn. Với một số người khác, trật tự thế giới bỗng đảo lộn. Nó bỗng chốc trở thành không phải là nó. Hai mà không phải là hai.

Vậy, thế nào là không hai? Khi được hỏi như vậy, Duy-ma-cật im lặng.

Đó là chân lý vô ngôn, được diễn tả bằng sự im lặng của Duy-ma-cật trước yêu cầu khẩn thiết của Bồ-tát Văn-thù. Đó là điều được nhắc lại trong bài Tựa cho *Duy-ma-cật sở thuyết kinh* của Tăng Triệu: "Thánh trí vốn vô tri, mà muôn vàn phẩm loại đều được soi tỏ. Pháp thân vốn không hình tượng, nhưng lại ứng hiện theo từng hình tướng đặc thù. Vần điệu chí cao thì vẫn không lời, mà thư tịch huyền vi khắp nơi quảng bá."

Cho nên, tất cả những gì Phật thuyết, Phật chế định, đều là phương tiện quyền xảo. Nhưng phương tiện ấy xuất phát từ cảnh giới thực chứng của trí tuệ siêu việt của Phật, chứ không phải chỉ là những thứ bày đặt tạm thời. Đó là chỗ mà các nhà cải cách Đại thừa, muốn vận dụng Phật pháp thích ứng theo từng thời đại, nhưng vẫn không xa rời yếu tính của Pháp.

Duy-ma-cật, mà các cuộc luận đạo với hàng Thanh văn được thấy chi tiết trong phẩm này, nhìn từ góc độ xã hội học, là một nhà vận động Đại thừa. Nghĩa là nhìn từ mặt ngoài của hiện tượng, Duy-ma-cật triệt để công kích từ tập quán tư duy cho đến thực tiễn hành trì và sở chứng của các Đại Thanh văn. Điều đó dẫn đến quan điểm cho rằng, trong một giai đoạn lịch sử nhất định, trong nội bộ phát triển của đạo Phật đã có những mâu thuẫn gay gắt giữa bộ phận bảo thủ, và thành phần cải cách. Nhưng, ở đây chúng ta không nhìn từ góc độ đó để có quan điểm đó. Với chúng ta, Duy-ma-cật là hình tượng mâu thuẫn nội tâm của từng cá nhân học Phật và tu Phật. Những mâu thuẫn ấy càng lúc càng gay gắt, nhưng tự bản thân chúng tự điều hòa để dẫn người tu tập đến những cảnh giới thực chứng cao hơn. Để thấy, để biết, cảm nghiệm, những gì mà trước, từ vô lượng kiếp về trước, chưa hề thấy, chưa hề biết. Chân lý không có công thức cố định để theo đó mà kiểm nghiệm giá trị chứng ngộ. Cho nên, như kinh *Pháp hoa* diễn tả, các người con của nhà phú hộ khi thoát ra khỏi căn nhà lửa, bấy giờ mới thật ngạc nhiên thấy mình nhận được những thứ mà trước đây chưa bao giờ có trong ý nghĩ, trong tưởng tượng, trong tư duy. Chân lý, là điều được khám phá, chứ không phải là điều được chứng minh theo công thức cho sẵn. Quả thật, không có công thức nhất định để chúng ta phê phán sở tri và sở hành của Duy-ma-cật được giả thuyết là vượt trên sở tri và sở chứng của ngài Xá-lợi-phất. Cần phải

nhìn từ phía nội tâm để thấy Xá-lợi-phất là hình tượng phản diện của Duy-ma-cật. Nếu tự thấy mỗi chúng ta là một Duy-ma-cật, thì sự xuất hiện của Xá-lợi-phất như là nhân tố xung đột nội tâm, vạch ra giới hạn khắc nghiệt giữa ta và thế giới quanh ta, với những hệ lụy và giải thoát, giữa thanh tịnh và ô nhiễm. Phải vượt qua tất cả những giới hạn xung đột ấy, vượt lên qua nhiều lớp của cánh cửa bất nhị, để đi cho đến tận cảnh giới vô ngôn tịch mịch. Trong cõi tịch mịch ấy, khu vườn xoài một thời tanh hôi trụy lạc bỗng bừng sáng thành cõi Phật trang nghiêm. Trong đó, thân thể thường xuyên bị khống chế bởi quy luật vật chất, với những bệnh tật, yếu đuối, thấp hèn, bỗng trở thành Pháp thân bất diệt, hiển hiện từ cõi Phật A-súc thanh tịnh.

Không chỉ ngài Xá-lợi-phất. Duy-ma-cật đối biện với tất cả mười Đại Thanh văn. Tất cả được nhận thức như là những nhân tố phản diện, cho thấy những biến động nội tâm của những người đang muốn vượt qua giới hạn hư ảo của thế gian, để nhìn thấy hình ảnh chân thực của thế giới này.

Bây giờ chúng ta hãy theo dấu Duy-ma-cật đi tìm mười vị Đại Thanh văn ấy.

II. MƯỜI ĐẠI ĐỆ TỬ

Duy-ma-cật hiện bệnh. Trong một ý nghĩa, Ông không bệnh. Nhưng trong một nghĩa khác, Ông thật sự đang bệnh. Với phàm phu, Ông thật sự bệnh nên nhiều người thân quen đã đến thăm. Trong nhận thức của trí tuệ siêu việt, Ông không bệnh, vậy đâu cần ai đến thăm. Nhưng Ông vẫn nghĩ đến Phật, mong được một lời thăm hỏi của Phật. Bệnh, hay không bệnh, thảy đều là phương tiện; là những biểu hiện khác nhau của một Thực tế duy nhất. Chính phương tiện đó, những thị

hiện không chỉ với mục đích để cho phàm phu được khai thị từ chân lý mầu nhiệm của đời sống thường nhật; mà đây còn là thị hiện từ chân lý được nhìn thấy của các bậc Thánh. Cho nên, lần lượt Phật khiến mười vị Đại Đệ tử thay Ngài đi thăm bệnh Duy-ma-cật; mỗi vị biểu hiện một phẩm tính của Phật. Mười vị Đại Đệ tử là tổng hợp của cả mười phẩm tính siêu việt nơi Phật; những phẩm tính ấy hằng được thị hiện cho phàm phu thấy, là những gì mà qua đó bậc trí giả trong hàng phàm phu thường tán thán Như lai. Nhưng đó chỉ là trên mặt biểu hiện. Như kinh *Pháp hoa* nói: trí tuệ của Chư Phật quả thật thậm thâm, khó thấy, khó biết; duy chỉ các Như lai, bậc A-la-hán, Chánh đẳng giác mới thật sự giác tri.[1] Cho nên, thật sự là điều đáng kinh ngạc, hy hữu, khi Phật bảo Tu-bồ-đề: "Ông hãy bằng biện tài của mình mà tuyên thuyết pháp tương ưng với Bát-nhã ba-la-mật, giáo giới, giáo thọ các Bồ-tát, khiến cho sự tu học Bát-nhã ba-la-mật của họ được rốt ráo."[2]

Trong kinh điển A-hàm (Hán tạng),[3] cũng như trong các Nikāya (Pali),[4] số các Thanh văn được Phật xác định là đệ nhất rất nhiều, gồm các tỳ-kheo, tỳ-kheo ni, và cả cư sỹ nam và nữ. Nhưng, trong số các vị trưởng lão đệ nhất này, đại biểu được nói là sáng chói, tất nhiên là các vị được đề cập trong kinh Ngưu giác sa-la-lâm. Trong đó chỉ có sáu vị.[5]Trong các kinh Đại Bát-nhã, số Đại Thanh văn tham dự

---

[1] Kinh *Pháp hoa*, phẩm ii "Phương tiện."
[2] *Đại Bát-nhã* (Huyền Trang) 11, T5n220, tr. 56a29.
[3] *Tăng nhất A-hàm* 3, phẩm iv "Đệ tử." T2n125, tr. 557a17 .
[4] *Samyutta* I, 14. *Etadaggavaggo.*
[5] *Trung A*-hàm 48, T1n26, tr. 726c27, danh sách các Thượng tôn Trưởng lão: Xá-lợi-phất 舍梨子, Đại Mục-kiền-liên 大目揵連, Đại Ca-diếp 大迦葉, Đại Ca-chiên-diên 大迦旃延, A-na-luật-đà 阿那律陀, Ly-việt-đa 離

thường xuyên là các vị được kể như Xá-lợi-phất, Đại Mục-kiền-liên, Thiện Hiện (Tu-bồ-đề), Chấp Đại Tạng (Ma-ha Câu-hi-la), Mãn Từ Tử (Phú-lâu-na Di-đa-la-ni Tử), Đại Ca-đa-diễn-na (Ma-ha Ca-chiên-diên), Đại Ca-diếp. Tất nhiên không thể thiếu A-nan.[6]

Có lẽ *Duy-ma-cật* là kinh Đại thừa đầu tiên nêu rõ con số tròn trịa mười Đại đệ tử; các kinh khác về sau y theo đó. Một cách tổng quát, sở đắc đặc biệt mỗi vị được nói như sau: Xá-lợi-phất, đại trí. Đại Mục-kiền-liên: thần thông. Đại Ca-diếp: khổ hành (đầu-đà). Tu-bồ-đề: giải Không. Phú-lâu-na: thuyết pháp. Đại Ca-chiên-diên: nghị luận. A-na-luật: thiên nhãn. Ưu-ba-ly: trì luật. La-hầu-la: mật hạnh. A-nan: đa văn.

Cát Tạng[7] phân mười vị thành ba nhóm. Nhóm thứ nhất, bốn đại đệ tử biểu trưng cho định, huệ, hành và giải (nhận thức). Nhóm thứ hai, gồm ba, biểu trưng cho Ba tạng: Kinh, Luật và Luận. Nhóm cuối, gồm ba mà khi tại gia vốn là thân tộc của Phật. Trạm Nhiên[8] lại có cách giải thích khá lạ lùng về mười

---

越哆, A-nan 阿難。 *Gisiṅga*, M. i. 213, danh sách Pali: *Sāriputta Mahāmoggallāna Mahākassapa Anuruddha Revata Ānanda*.

[6] *Đại Bát-nhã* 400 (Huyền Trang), T5n220, tr. 458c29: 舍利子。大目連。執大藏。滿慈子。大迦多衍那。大迦葉波 … 善現. Các Đại Thanh văn được kể trong *Đại phẩm Bát-nhã* 8 (La-thập), T8 n223, tr. 276a18. Tu-bồ-đề 須菩提。Xá-lợi-phất 舍利弗。Đại Mục-kiền-liên 大目揵連。Ma-ha Ca-diếp 摩訶迦葉。Phú-lâu-na Di-đa-la-ni Tử 富樓那彌多羅尼子。Ma-ha Câu-hi-la 摩訶拘絺羅。Đại Ca-chiên-diên 摩訶迦旃延。A-nan 阿難等.

[7] *Nghĩa sớ* 3, tr. 936a.

[8] *Lược sớ* 4, tr. 609a, dẫn A-tỳ-đàm tâm luận, T28 No1550, tr. 810b28: tưởng, dục, canh lạc, huệ/ niệm, tư cập giải thoát/ tác ý ư cảnh giới/ tam-ma-địa dữ thống. 想欲更樂慧念思及解脫作意於境界三摩提與痛. Đây là các tâm sở mà *Câu-xá* (tr. 19a14) gọi là mười đại địa pháp (mahābhūmika), là các chức năng tâm lý có mặt trong tất cả mọi hoạt

đại đệ tử. Sư đặt mỗi vị biểu tượng cho một tâm sở: tưởng, dục, canh lạc (xúc), huệ, niệm, tư, giải thoát (thắng giải), tác ý, tam-ma-địa (định) và thọ.

Trong ý nghĩa của các nhà chú giải này, *Duy-ma-cật sở thuyết kinh* thật sự là một vở kịch, trong đó mỗi nhân vật tượng trưng cho một giá trị nào đó ngoài đời. Sự giải thích này không giúp chúng ta hiểu thêm ý nghĩa luận đạo giữa Duy-ma-cật với các đại đệ tử, do đó ở đây không cần thiết nói thêm chi tiết.

Mười vị Đại đệ tử được Phật khiến đi thăm bệnh Duy-ma-cật, và tất cả đều tránh và mỗi vị tường thuật lại cuộc luận đạo hy hữu giữa mình với Duy-ma-cật.

1. Xá-lợi-phất

Trong suốt các cuộc luận đạo của Duy-ma-cật, vị được xưng tụng là bậc Đại trí Thanh văn này xuất hiện thường xuyên với hình ảnh ngây ngô, với những câu hỏi ngớ ngẩn. Nhưng một chi tiết nhỏ trong bản dịch của Huyền Trang, bị xem là lược bỏ trong bản của La-thập,[9] cho thấy trong cách nhìn của Duy-ma-cật, ẩn tàng bên trong con người ẩn sỹ sống cuộc đời xa lánh vẫn là một nhân cách siêu việt. Do đó, khi đến với Xá-lợi-phất, trước khi mở cuộc đối biện về ý nghĩa xuất ly, Duy-

---

động của thức: thọ (*vadanā*), tưởng (*saṃjñā*), tư (*cetanā*), xúc (*sparśa*), dục (*chanda*), huệ (*prajñā*), niệm (*smṛti*), tác ý (*manaskāra*), thắng giải (*adhimukti*), tam-ma-địa (*samādhi*).

[9] Xem bản dịch Việt, tr. 25, cht. 5. Htr..: "Sau khi cúi đầu lễ dưới chân con, rồi nói rằng…" Chỗ này, Khuy Cơ (T38n1782, tr. 1041b9) chỉ trích La-thập vì nể nang Dao chúa, nên tránh chi tiết Duy-ma-cật cúi lạy sát chân ngài Xá-lợi-phất, lược bỏ chi tiết này trong nguyên bản tiếng Phạn. Nhưng bản Sanskrit và Tạng dịch không có chi tiết này như Htr. trong đoạn này, nhưng được thấy trong đoạn A-na-luật.

ma-cật, con người lừng danh trong vô vàn đại thiên thế giới ấy, cúi lạy dưới chân Xá-lợi-phất, tỏ lòng cung kính như đối với chư Phật. Cho nên, khi những nghị luận giữa Duy-ma-cật và Văn-thù chuẩn bị vén mở những chân trời ảo diệu của ngôn ngữ, thì Xá-lợi-phất xuất hiện. Cũng như các Bồ-tát từ cõi Hương tích thú nhận: khi mới đến thế giới Ta-bà này, các ngài xem thường nó vì dẫy đầy uế trược. Nhưng khi hiểu ra, mới rõ phương tiện diệu dụng của chư Phật là bất khả tư nghì.[10]

Xá-lợi-phất là nhân cách thân thiết nhất cho chúng sinh đang ngụp lặn trong bùn sình ngũ dục có chỗ nương tựa để đi lên. Đó là chỗ vi diệu trong phương tiện thuyết giáo của Phật, như kinh *Pháp hoa* nói: "Tính tịch diệt của các pháp không thể diễn tả bằng lời. Ta bằng phương tiện mà nói cho năm tỳ-kheo. Đó gọi là chuyển pháp luân. Bấy giờ mới có từ Niết-bàn, từ A-la-hán, và danh hiệu khác nhau của Pháp và Tăng."[11] Nói cách khác, ngôn ngữ của Duy-ma-cật là sự vận hành vô trụ xứ của Bồ-tát. Ngôn ngữ của Xá-lợi-phất là âm thanh trong trụ xứ của Thanh văn, vì nơi đó nó vang vọng tâm tư vẩn đục của chúng sinh.

Trú xứ của Thanh văn ở đâu? Rất cụ thể, đó là núi rừng u tịch, là hang động, gốc cây, bờ suối. Nơi đó, Thanh văn thiền tọa, xa lánh mọi náo nhiệt của thế gian. Trốn đời chăng? Không phải thế. Những ai mà tâm tư còn vẩn đục bởi dục vọng thấp hèn, sống trong chốn núi rừng hoang vu, u tịch ấy, không thể không sợ hãi, lông tóc dựng đứng.[12] Đó là kinh nghiệm đầu

---

[10] Xem bản dịch, Ch.xi. Bồ-tát hạnh.

[11] Theo bản Hán, *Diệu pháp liên hoa kinh*, phẩm 2 "Phương tiện." Phân nửa bài kệ này khác với Phạn bản hiện hành. Cf. *Sad*. ii, k. 123.

[12] *Trung bộ,* 4. *Kinh sợ và khiếp đảm* (M. i. 16ff).

tiên của đức Thích Tôn khi vừa rời bỏ thị thành để sống một mình cô độc. Nhưng không gian u tịch cũng mang lại kinh nghiệm nguyên sơ cho tâm tư định tĩnh. Những ai chưa hề có kinh nghiệm gì về đời sống độc cư, những người ấy khó có thể thưởng thức hương vị siêu thoát trong giáo pháp của Phật. Sống viễn ly và kinh nghiệm độc cư là bước đầu tiên đi vào Thánh đạo.[13]

Nhưng, độc cư trong ý nghĩa chân thật của nó là gì? Đó là thân viễn ly, tâm viễn ly. Duy-ma-cật nói với ngài Xá-lợi-phất: "Bất tất ngồi như vậy mới là tĩnh tọa. Không hiện thân và ý ở trong ba cõi, ấy mới là tĩnh tọa. Hiện các oai nghi mà không xuất diệt tận định, ấy mới là tĩnh tọa. Hiện thân làm việc phàm phu mà không xả Đạo pháp, ấy mới là tĩnh tọa..."

Bậc Thánh đã xuất ly ba cõi, vượt xa ngoài thế giới đầy xáo động này; đó là nguồn an lạc do viễn ly và xuất ly. Nhưng nếu bậc Thánh ấy trở lại thế gian này, hiện thân và ý như phàm phu ngay giữa thế gian này, mà tâm tư vẫn xuất ly ngoài ba cõi. Đó là đời sống viễn ly chân thật.

Một tỳ-kheo khiếu nại với Phật: Xá-lợi-phất xúc phạm ông, rồi bỏ đi.[14] Phật hỏi Xá-lợi-phất. Tôn giả trả lời: "Tâm tư con như mặt đất, nhận tất cả mọi thứ tịnh và bất tịnh, một cách bình đẳng. Làm sao con có thể xúc phạm người khác." Qua đó, những lời phát biểu của Duy-ma-cật là tán dương, hay chỉ trích Xá-lợi-phất? Chỉ những tâm hồn thấp kém, đứng trước cồn cỏ che khuất để không thấy Tu-di là cao, làm sao thấy

---

[13] *Pháp cú* Pali, 305: *ekāsanaṃ ekaseyyaṃ, eko caram atandito; eko damayam attānaṃ, vanante ramito siyā*, Ngồi một mình, nằm một mình, đi đứng một mình không buồn chán; cô độc tự chế ngự, người ấy vui thú trong rừng sâu.

[14] *Trung A-hàm* 5 (T01n26, tr. 452c8).

được tâm tư như không gian vô biên của bậc Thánh, như tỳ-kheo hiếu sự kia.

Tôn giả Xá-lợi-phất đã một lần đi thăm bệnh trưởng giả Cấp Cô Độc. Trong khi nằm liệt trên giường bệnh, với những cơn đau nhức hành hạ toàn thân, thống khổ bức bách, Cấp Cô Độc sau khi nghe bài thuyết pháp của Xá-lợi-phất, cảm thấy một nguồn an lạc vô biên chưa từng có.[15] Thân bệnh, nhưng tâm không còn bệnh. Đó là hình ảnh thực tế minh giải một cách sống động ý nghĩa "Hiện thân ý mà vẫn không ở trong ba cõi."

Nhưng, như vậy, tại sao Xá-lợi-phất không đi thăm bệnh Duy-ma-cật? Đó là giới hạn của ngôn ngữ; và cũng là giới hạn của không gian xã hội của con người. Câu trả lời đến từ kinh nghiệm sống thực của mỗi người, không đến từ người khác.

2. Mục-kiền-liên

Trong hàng Đại Thanh văn, Mục-kiền-liên là thần thông đệ nhất.[16] Khi ngài bấm ngón chân xuống đất, tất cả cung điện của Chúa tể Thiên thần đều rung động. Thiên đế Thích kinh sợ, lông tóc dựng đứng.[17]

Xá-lợi-phất và Mục-kiền-liên biểu hiện cho Trí tuệ và Thần lực của Phật. Nhưng Phật dùng năng lực thần biến siêu nhiên ấy để làm gì?

---

[15] *Trung A-hàm 6* (T1n26, tr. 459c6).

[16] Cát Tạng, *Duy-ma kinh nghĩa sớ* (T38n1781, tr. 936a17): "Đối biện Xá-lợi-phất, nêu rõ Thánh mặc nhiên (sự im lặng của bậc Thánh). Đối biện Mục-kiền-liên, nêu rõ Thánh thuyết pháp."

[17] *Cūḷataṇhāsaṅkhaya-sutta* (*Ái tận tiểu* kinh), M.i. 254.

Có lần, thanh niên cư sỹ Kevaṭṭa[18] đề nghị Phật dạy cho các tỳ-kheo thần thông biến hóa, như vậy có thể thu phục đức tin của nhiều người hơn bằng phép lạ siêu nhiên. Đức Phật từ chối. Ngài chỉ xác nhận một phép lạ thôi. Đó là giáo giới thị đạo, tức là phép lạ của sự giáo dục.[19] Không ích gì khi có khả năng biến hóa một người tí hon thành khổng lồ, làm thân hình bốc lửa các thứ. Chỉ đáng tán thưởng, khi phép lạ là khả năng biến một con người hung ác thành một bậc Thánh từ tâm quảng đại.

Khi Duy-ma-cật đến gặp Tôn giả Mục-kiền-liên, bấy giờ ngài không phải đang thị hiện thần thông, mà là đang thuyết pháp tại một ngã tư đường. Tôn giả cũng đang thực hiện pháp thuật siêu nhiên của Phật: giáo giới thị đạo. Ngài đang thuyết pháp. Nhưng ngài thuyết pháp gì? Có lẽ, theo thông lệ, khi thuyết pháp cho cư sỹ, các ngài thường nói về bố thí, trì giới, sinh thiên.[20]

Duy-ma-cật chợt đến, nói rằng: "Pháp không chúng sinh, vì xa lìa cáu bẩn của chúng sinh. Pháp không thọ mạng, vì xa lìa sinh tử. Pháp không có con người, vì tiền tế và hậu tế đều cắt đứt. Pháp thường tịch nhiên, vì diệt các tướng. Pháp lìa ngoài tướng, vì không sở duyên. Pháp không ngôn thuyết, vì lìa giác quán. Pháp không hình tướng, vì như hư không…"

---

[18] D. i. 211. *Trường A-hàm* 16 (kinh *Kiên cố*, T1n1, tr.101b18).

[19] Ba thị đạo: thần biến thị đạo, ký tâm thị đạo, giáo giới thị đạo. Pali, đã dẫn: *tīni pāṭihāriyāni iddhipāṭihāriyaṃ, ādesanāpāṭihāriyaṃ, anusāsani-pāṭihāriyaṃ*. Giải thích của *Câu-xá 27* (T.29, tr. 142c), gọi là thị đạo, vì có khả năng hướng dẫn tâm tư người khác theo hướng mình muốn.

[20] Huệ Viễn, *Nghĩa ký* 3, tr. 447a, và Cát Tạng, *Nghĩa sớ* 3, tr. 937b, đều giả thiết như vậy. Trạm Nhiên, *Lược sớ* 4, tr. 613a, không đồng quan điểm này. Theo ông, Mục-liên thường nói về chiết pháp Không của Tiểu thừa để đưa vào đạo.

Luận biện của Ông gợi ý rằng có thể Mục-kiền-liên đang nói về các pháp tu để diệt trừ hữu thân kiến, tức quan điểm sai lầm cho rằng thân này thực hữu, tồn tại với một tự ngã. Trong giáo nghĩa Thanh văn, khi một người diệt trừ được hữu thân kiến, người ấy chứng bậc Thánh quả đầu tiên gọi là Dự lưu. Hầu hết các tục gia đệ tử của Phật đều chứng đắc Sơ quả này.

Nếu giới hạn vấn đề trong sự tu tập của tại gia như vậy, hẳn không có gì cần biện giải. Nhưng khi giáo nghĩa ấy được nghiên cứu từ phía ngoài Phật pháp, vấn đề ngã hay vô ngã liền phát sinh. Tất nhiên, điều có thể thừa nhận dễ dàng là, trong phạm vi tâm lý thường nghiệm, không có cái ta bất biến. Nhưng nếu thật sự, trong tận cùng bản thể, không tồn tại một tự ngã, cái gì luân hồi, để nói có luân hồi và có giải thoát? Nhiều bộ phái Phật giáo sau này xuất hiện với quan điểm rằng chính Phật cũng thừa nhận một tự ngã như vậy.

Vậy, rõ ràng luận biện của Duy-ma-cật đã cảnh báo một điều có thể xảy ra cho những ai học hỏi giáo nghĩa vô ngã. Ông nói, "Pháp không chúng sinh, không thọ mạng, không con người",[21] cũng là điều mà kinh *Kim cang* nói: hoàn toàn không có khái niệm về ngã, về nhân, về chúng sinh và thọ giả.[22] Các từ này đều liên hệ đến khái niệm về tự ngã, trên cả hai phương diện: thường nghiệm và siêu nghiệm. Trong thường nghiệm, cũng như siêu nghiệm, không ở đâu tồn tại một tự ngã như vậy. Vì rằng, Duy-ma-cật nói: "Pháp thường tịch nhiên vì các tướng thường tịch diệt. Pháp không tham trước, vì không sở duyên…" Rồi Ông kết luận: Pháp như vậy, làm sao thuyết?

---

[21] VKN: *dharmo hi …asattvaḥ …nirjīvo … niṣpudgalaḥ.*

[22] Vajracched.: *na …ātmasaṃjñā pravartate, na sattvasaṃjñā, na jīva-saṃjñā, na pudgalasaṃjñā.*

Mặc dù tự tính của các pháp, của tất cả tồn tại, là như vậy, nhưng thực tế Phật đã giảng thuyết, các Bồ-tát có giảng thuyết, các Thanh văn cũng giảng thuyết. Sự giảng thuyết như vậy có phải là điều dối trá chăng?

Hoàn toàn không phải như vậy. Duy-ma-cật nói: "Người thuyết pháp thì không diễn thuyết, không khai thị. Người nghe thì không nghe, không sở đắc. Như con người huyễn giảng pháp cho người huyễn nghe."

Ý nghĩa này cũng từng được Tu-bồ-đề nói cho Thiên đế Thích và các thiên thần thuộc hạ nghe, khiến họ vô cùng kinh ngạc.[23] Tu-bồ-đề nói: "Người huyễn có thể tùy thuận nghe những điều tôi nói... Chúng sinh như huyễn như mộng... Phật pháp như huyễn như mộng... Niết-bàn như huyễn như mộng." Chư thiên kinh ngạc, hỏi: "Đại đức Tu-bồ-đề, ngài cũng nói Niết-bàn như huyễn, như mộng chăng?" Tu-bồ-đề trả lời: "Này các Thiên tử, nếu có pháp nào cao hơn Niết-bàn, tôi cũng nói đó như huyễn, như mộng. Huyễn, mộng và Niết-bàn, không hai, không khác"[24]

Hẵn là còn hơn cả kinh sợ khi cung điện nhà trời bị rung chuyển bởi ngón chân của Mục-kiền-liên. Sự thuyết pháp như vậy quả thật là thần thông diệu dụng. Cho nên, giáo giới thị đạo có uy lực hơn hẵn hai thứ kia là thần thông biến hóa và đọc ý nghĩ của người khác.

Thần thông biến hóa có thể thực hiện được, vì thế giới này vốn dĩ giả dối, bất thực. Nó hiện hữu như trò ảo thuật; vì tự tính của các pháp vốn như huyễn. Làm sao thấy suốt tự tính như huyễn này trong Phật pháp, để thấy năng lực vô biên của

---

[23] *Tiểu phẩm Bát-nhã* 1 (T8n227, tr. 540c6).
[24] Đã dẫn, T8n027, tr. 540c18.

Phật pháp? Người đời chỉ biết thán phục Mục-kiền-liên vì thần thông biến hóa của ngài. Duy-ma-cật không đợi lúc Mục-kiền-liên đang hiện thần thông để đối biện, mà đến ngay lúc Mục-kiền-liên đang thuyết pháp. Chính ở đó Duy-ma-cật chỉ lối đi vào cảnh giới thần thông của Phật.

3. Đại Ca-diếp

Một thời, Phật trú tại Xá-vệ. Đại chúng cũng đang đến dự nghe pháp. Khi ấy, họ thấy một lão tỳ-kheo, già nua, y phục tồi tàn. Thấy vậy, nhiều người khởi tâm khinh mạn: "Lão sư già này là ai mà tồi tàn đến thế?" Nhưng, ngay lúc ấy, họ chợt nghe tiếng của Phật: "Ca-diếp, hãy đến đây. Hãy ngồi trên chỗ này." Rồi Phật nhường Ca-diếp phân nửa chỗ ngồi. Ngài lại hỏi: "Ca-diếp, không biết Ta với ông, ai là người xuất gia trước. Ta chăng? Ông chăng?" Nghe đối đáp này, các tỳ-kheo kinh sợ, lông tóc dựng ngược. Chưa từng thấy ai được Phật mời ngồi chung chiếu như thế.[25] Rồi ngay sau đó, giữa đại chúng tỳ-kheo, đức Phật đã tán thán Đại Ca-diếp như sau: "Ta, này các Tỳ-kheo, đã dứt sạch các lậu, vô lậu, tâm giải thoát, huệ giải thoát, ngay trong đời này bằng thắng trí tự thân chứng ngộ, thành tựu và an trụ. Ca-diếp cũng vậy, đã dứt sạch các lậu, vô lậu, tâm giải thoát, huệ giải thoát, ngay trong đời này bằng thắng trí tự thân chứng ngộ, thành tựu và an trụ."[26]

Cũng chính Đại Ca-diếp là người duy nhất được Phật trao cho chiếc y phấn tảo của Ngài. Đại Ca-diếp khẳng định điều này với A-nan: "Chính ta là con đích tử của Thế tôn; sinh ra từ miệng của Thế tôn; sinh từ Pháp, được hóa sinh từ Pháp, là

---

[25] *Tạp A-hàm* 41, kinh 1142, T2n99, tr. 302a4. Cf. Pali., *Jhānābhiññā*, S. ii. 211.

[26] Pali, ibid., tr. 213.

người thừa tự Pháp; ta đã nhận được y phấn tảo của Thế tôn."[27]

Rồi một lúc khác, Phật hỏi các tỳ-kheo: "Tỳ-kheo như thế nào mới xứng đáng vào nhà người?" Nghĩa là, xứng đáng đến nhà người khất thực. Rồi Phật đưa tay lên nắm bắt hư không, và hỏi: "Các ngươi nghĩ sao? Tay Ta có bị dính mắc bởi hư không, bị trói buộc vào hư không, bị nhuộm dơ bởi hư không chăng? (...) Chỉ có Tỳ-kheo Ca-diếp, tầm thường như vậy, không bị dính mắc, không bị trói buộc, không bị nhuộm dơ, mới xứng đáng vào nhà người."[28]

Ca-diếp đến giữa loài người, rời khỏi loài người, như cánh chim giữa hư không, đến và đi không dấu vết.

Đại Ca-diếp đang ôm bình bát đến trước nhà người nghèo để khất thực. Truyền thuyết thường kể, Đại Ca-diếp có tâm ưu ái đặc biết với người nghèo, nên thường chỉ khất thực từ nơi nhà nghèo. Cho đến cả Thiên đế Thích khi muốn cúng dường Đại Ca-diếp, cũng phải biến hóa thành một bà lão nghèo khó để được ngài thọ nhận.

Ngay khi ấy, Duy-ma-cật xuất hiện. Ông nói: "Kính thưa ngài Ma-ha Ca-diếp, có tâm từ bi mà không rộng khắp, nên ngài bỏ nhà hào phú mà xin nhà bần hàn."

Nếu nói là phương tiện thị hiện, Phật từ bỏ tịnh độ mà hiện nơi uế trược, thì có khác gì Ca-diếp bỏ nhà giàu để đến với người nghèo?

---

[27] *Cīvarasutta, S. ii. 221: bhagavato putto oraso mukhato jāto dhammajo dhamma-nimmito dhammadāyādo, paṭiggahitāni, sāṇāni paṃsukūlāni nibbasanānī*. Hán dịch tương đương, *Tạp A-hàm* 41, tr. 303c02.

[28] *Tạp A-hàm* 41, kinh 1136, T02n0099, tr. 299c22.

Trong mối quan hệ giàu nghèo, ăn và không ăn, thực chất là những quan hệ mang tính quy ước, thông tục; là chân lý thường nghiệm, thuộc phạm vi thế tục. Bậc Thánh xuất hiện giữa đời, chấp nhận những quy ước của thế gian vì ích lợi của thế gian; nhưng không vì vậy mà bị những quy ước ấy ràng buộc để thành cố chấp. Lịch sử vẫn nhìn Đại Ca-diếp như là biểu tượng của đạo đức nghiêm túc, sống cả cuộc đời khổ hạnh; là người nắm giữ giềng mối của Tăng luân. Để cho giềng mối ấy được vững chắc, kỷ luật tu viện cần được duy trì nghiêm khắc. Có một giới hạn cách biệt rõ nét giữa hàng tại gia và xuất gia. Cả hai chỉ có thể quan hệ trong mối quan hệ thường nhật qua sự khất thực của các tỳ-kheo.

Cho tới một giai đoạn lịch sử nhất định, một lớp cư sỹ muốn xóa bỏ sự ngăn cách ấy; để Phật pháp có thể được thực hành một cách bình đẳng cho tại gia cũng giống như xuất gia. Nhưng làm sao được, khi đời sống tại gia có quá nhiều ràng buộc? Trước kia, nhiệm vụ cư sỹ đối với Phật pháp là cúng dường các tỳ-kheo, cung cấp các nhu yếu cho đời sống thường nhật để tỳ-kheo có điều kiện tu hành. Cư sỹ như vậy chỉ gieo trồng hạt giống phước báo để cho đời sau. Hình ảnh tỳ-kheo hằng ngày ôm bát vào xóm xin ăn là dấu hiệu tồn tại của Phật pháp. Nay các cư sỹ nhìn lại ý nghĩa của sự khất thực ấy, để muốn hiểu rõ hơn ý nghĩa Phật dạy nhiệm vụ chính của tại gia là bố thí cho tỳ-kheo khất thực. Ý nghĩa đó bây giờ nên hiểu như thế nào?

Duy-ma-cật thưa với ngài Đại Ca-diếp: “Thưa ngài Ca-diếp, an trụ nơi pháp bình đẳng thì nên hành khất thực theo thứ lớp. Vì sự không ăn, cho nên cần phải hành khất thực. Vì để làm rã sự kết hợp mà cầm lấy đồ ăn từng vắt nắm. Vì không thọ nhận mà nhận lấy thực phẩm của người kia. Bằng ấn tượng về xóm hoang mà đi vào xóm. Nhìn sắc mà cũng đồng như

mù. Nghe âm thanh cũng đồng như tiếng vọng… Biết vạn hữu đều như huyễn tướng, không có tự tánh, chẳng có tha tánh; từ xưa vốn không bốc cháy thì nay không dập tắt… Thưa ngài Ca-diếp, ăn như vậy mới là không ăn suông của tín thí.”

Điều mà Duy-ma-cật yêu cầu: “An trụ nơi pháp bình đẳng”, há Phật đã chẳng nói: “Tâm của Ca-diếp cũng bình đẳng như hư không?” Điều mà Duy-ma-cật nói: “Thấy sắc như mù, nghe tiếng như vang...”; há Phật đã không nói: “Tâm Ca-diếp không dính mắc, không hệ phược, không nhiễm ô?”

Những điều này có phản bác lại những gì Phật đã nói về Đại Ca-diếp chăng? Mới nghe ra, Ông hình như chỉ trích Ca-diếp bằng những điều mà chính Phật đã ca ngợi. Tất nhiên những điều ông nói không chống trái những điều Phật xác nhận. Vậy, phê bình của Ông có ý nghĩa gì? Ngôn thuyết của Bồ-tát quả thật bất khả tư nghì, mà sở hành của Thanh văn cũng không phải ít bất khả tư nghì hơn.

4. Tu-bồ-đề

Thiên đế Thích nghe nói Trưởng lão Tu-bồ-đề bệnh, liền đến thăm. Ông hỏi: “Thưa Tôn giả Tu-bồ-đề, bệnh của ngài do từ đâu? Từ thân phát sinh chăng? Từ ý phát sinh chăng?” Tu-bồ-đề trả lời: “Pháp pháp tự sinh. Pháp pháp tự diệt. Pháp pháp lay động nhau. Pháp pháp tự tĩnh lặng... Hết thảy đều quy về không. Không ngã, không ngã sở, không thọ mạng, không con người. Không hình, không tượng. Không nam, không nữ. Bệnh của tôi như vậy mà sinh. Như vậy mà diệt.”[29]

Một lần khác, khi Thế tôn từ cung trời Đao-lợi, sau ba tháng

---

[29] *Tăng nhất A-hàm* 6, T2n125, tr. 575b3.

thuyết pháp ở đó, trở lại nhân gian. Trưởng lão Tu-bồ-đề khi ấy đang ngồi vá áo trong một hang động, suy nghĩ, có nên đi hầu Phật, như hết thảy các chúng đệ tử chăng? Rồi Tôn giả tư duy: "Đây là hình Như lai. Nhưng cái gì là Thế Tôn? Mắt chăng? Tai chăng? ... Hay người đến gặp, chỉ thấy đó là đất, nước, lửa, gió? Hết thảy các pháp đều không tịch. Không tự ngã. Không sinh mạng. Không con người..."[30]

Rồi trên hội *Bát-nhã*, Phật khiến Tu-bồ-đề hãy bằng biện tài của mình mà giảng thuyết cho các Bồ-tát pháp tương ưng Bát-nhã ba-la-mật-đa, giáo giới các Bồ-tát ma-ha-tát, khiến cho họ được thành biện trong Bát-nhã ba-la-mật-đa. Tu-bồ-đề vâng lời Phật. Các Đại Bồ-tát, Đại Thanh văn, hết thảy chư thiên thảy đều kinh ngạc. Tu-bồ-đề giải thích: "Pháp yếu mà Như lai tuyên thuyết không hề mâu thuẫn với pháp tính. Các đệ tử Phật y theo pháp được thuyết ấy mà tu tập, chứng pháp thật tướng. Những gì được nói ra, cũng không mâu thuẫn với pháp tính."[31]

Khi được Xá-lợi-phất hỏi, "Bản tính của tâm vốn thanh tịnh, là nghĩa thế nào?" Tu-bồ-đề trả lời: "Tâm ấy vốn tịnh, vì không phải tương ưng với tham, không phải không tương ưng với tham. Không phải tương ưng với sân, không phải không tương ưng với sân. Không phải tương ưng với si, không phải không tương ưng với si..."[32]

Nhưng khi luận biện với Duy-ma-cật, Tu-bồ-đề hoang mang,[33] quên cả bình bát khất thực. Tại sao? Đem tâm lượng

---

[30] *Tăng nhất A-hàm* 28, (T2n125, tr. 707c13).
[31] *Đại Bát-nhã* 408 (T7n220, tr. 29a8).
[32] *Đại Bát-nhã* 408 (T7n220, tr. 44c23).
[33] Giải thích ý nghĩa này, Cát Tạng, đã dẫn (T38n1781, tr. 940a23) nói: "Tuy biết Duy-ma-cật biện luận sắc bén, nhưng Tu-bồ-đề cho rằng mình

phàm phu trắc nghiệm ngôn ngữ và sở hành của bậc Thánh, quả là không thể. Nhưng, những gì Thánh nói, Thánh làm, không tách rời phàm phu.

Vào lúc sáng sớm, Thế tôn cùng đại chúng tỳ-kheo, trong đó có Tu-bồ-đề, khoác y cầm bát vào thành Xá-vệ xin ăn. Sau khi trở về tinh xá, thọ thực xong, Phật và Tu-bồ-đề giảng thuyết Bát-nhã ba-la-mật, bằng ngôn ngữ có thể làm nát vụn kim cang. Việc phi thường cũng là sự việc tầm thường trong sinh hoạt thường nhật, ăn uống và nghỉ ngơi.[34] Cũng rất bình thường, khi vị Thánh giả không hề có ý niệm "Ta là Thánh giả." Tu-bồ-đề bạch Phật: "Thế tôn nói con đã đạt đến bậc nhất tối thượng an trụ vô tránh. Tuy con là A-la-hán vĩnh ly tham dục. Nhưng con chưa hề có ý niệm, Ta chứng đắc A-la-hán vĩnh ly tham dục."[35] Nghĩa là, đệ nhất giải Không, hay đệ nhất vô tránh, cũng là sự kiện bình thường như những sự việc bình thường khác. Thế thì, do đâu mà Thánh giả hoang mang?[36]

đã thâm nhập Không tính, nên không e ngại bước vào nhà. Tuy nhiên, khi nhập quán thì tâm thuận pháp tướng. Khi xuất định, thì tình theo vật chuyển. Do đó bị khuất trước Duy-ma-cật." Giải thích của Đạo Sinh (*Chú Duy-ma*, T38n1775, tr. 349c18): "Cơ biện của Duy-ma-cật khó đương nên không ai dám bước vào nhà ông. Tu-bồ-đề cho rằng mình đã đắc vô tránh tam-muội, nên vào cũng không ngại gì."

34 Giải thích của Khuy Cơ (T38n1782, tr. 1046a12) nhấn mạnh trên ý nghĩa bình đẳng: "Bình đẳng tính của Thực chính là thắng nghĩa Không. Vì Thực là căn bản của nhân duyên. Từ lý Không của Thực mà nhập tính Không của hết thảy pháp."

35 Xem giải thích của Thế Thân, *Kim cang bát-nhã ba-la-mật kinh luận*, T25n1511, tr. 785b19.

36 Tăng Triệu nói (T38n1775, tr. 352b6): Hoang mang, vì ngôn ngữ của Tịnh Danh chứa đầy mâu thuẫn, nhưng lý lại thuận, không thể nhận thức được đó là thuyết gì.

Duy-ma-cật nói gì khiến cho Tu-bồ-đề cũng phải hoang mang?

Ông nói:

“Thưa ngài Tu-bồ-đề, nếu có thể không dứt trừ dâm dục, sân nộ, ngu si, mà cũng không cộng tồn với chúng; (...); không diệt si và ái mà đạt được minh và giải thoát; (...). Có như thế mới đáng nhận thức ăn.

“(...) không gặp Phật cũng không nghe Pháp; sáu đại sư ngoại đạo kia, (...) là Thầy của ngài; nhân họ mà ngài xuất gia. Nếu các vị Thầy ấy đọa lạc thì ngài cũng đọa lạc theo. Như vậy ngài mới nên nhận thức ăn.

“(...) đi vào các tà kiến, không sang bờ bên kia; trụ trong tám nạn chứ không thoát khỏi tám nạn; đồng với phiền não, xa rời pháp thanh tịnh; (...) cùng bọn Ma nắm tay nhau làm bạn lữ trong trần lao; cùng với bọn Ma và các trần lao giống nhau không khác; (...) Nếu được như vậy, ngài mới đáng nhận thức ăn.”

Vị đã từng thuyết giảng Bát-nhã ba-la-mật cho hàng Đại Bồ-tát mà không hề bối rối, nhưng lại hoang mang dưới bóng ngôn ngữ vô ngôn của Duy-ma-cật. Nhưng nếu Văn-thù không cất tiếng ngợi khen, dễ có ai khám phá ra ngôn ngữ của vô ngôn trong sự im lặng của Duy-ma-cật? Nếu bậc giải Không đệ nhất không tỏ ra khiếp đảm ở đây, phàm phu nào khám phá được cảnh giới tịch mặc vô ngôn trong ngôn ngữ lý luận ly kỳ của Duy-ma-cật? Thấy bóng roi mà không giật mình, không phải là ngựa khôn. Phàm phu nương theo chỗ hoang mang khiếp sợ của Tu-bồ-đề mà thâm nhập pháp tính bình đẳng, để từ đó không đoạn tuyệt với phận sự thường nhật như ăn uống; không đoạn giao với những hạng phàm ngu tà kiến, mà cùng ma quỷ nắm tay làm bầu bạn, cùng rong

chơi trong chốn trần lao.

5. Phú-lâu-na

Phú-lâu-na Di-đa-la-ni Tử, hay Mãn Từ Tử, được Phật tán thán là đệ nhất trong những tỳ-kheo thuyết pháp.[37]

Tôn giả không chỉ thuyết pháp cho cư sỹ hay các tỳ-kheo trẻ, mà có khi còn thuyết pháp cho các Bồ-tát nghe nữa. Trên hội Bát-nhã,[38] sau khi nghe Phật nói về ý nghĩa Bồ-tát như là nhân cách vĩ đại, cùng với những tu tập của Bồ-tát, và sự tu tập về Bát-nhã ba-la-mật của Bồ-tát; và sau đó lại nghe Xá-lợi-phất trình bày quan điểm của mình, tôn giả thỉnh nguyện Phật, ngỏ ý trình bày kiến giải của mình về những ý nghĩa như vậy. Phật chấp thuận và tôn giả nói:

"Do Bồ-tát vì muốn làm lợi ích cho hết thảy hữu tình, khoác khôi giáp công đức, phát thú Đại thừa, cỡi cỗ xe Đại thừa, nên được gọi là Ma-ha-tát… Bồ-tát Ma-ha-tát hành bồ-đề không phải vì lợi lạc cho một thiểu số hữu tình, mà cho hết thảy hữu tình." Trong đó, Phú-lâu-na cũng giảng giải ý nghĩa Bồ-tát hành sáu ba-la-mật. Bồ-tát khi hành bố thí, quán sát thấy rằng các pháp đều như huyễn. Người thí bất khả đắc; vật thí bất khả đắc; người nhận cũng bất khả đắc. Cho đến hành Bát-nhã ba-la-mật-đa, thấy rằng các pháp rốt ráo vốn không; bằng tâm đại bi mà hành các pháp thiện. Tiếp theo đó, được Xá-lợi-phất hỏi về ý nghĩa "Bồ-tát phát thú Đại thừa", Phú-lâu-na thuyết minh, Bồ-tát hành bốn thiền, sáu ba-la-mật, bốn vô lượng tâm, cho đến ba giải thoát môn; tất cả pháp môn tu tập được nói là của Thanh văn ấy đều mang ý nghĩa phát thú

---

[37] A. i. 23: *etadaggaṃ dhammakathikānaṃ yadidaṃ puṇṇo mantāniputto*.

[38] *Đại Bát-nhã* 47 (Huyền Trang), T5 n220, tr. 0267c12. Dẫn và giải bởi *Đại trí độ* 45, T25 n15909, tr. 385c05.

Đại thừa của Bồ-tát. Thêm nữa, Phú-lâu-na nói: "Trí của Bồ-tát ma-ha-tát không hành quá khứ, không hành vị lai, không hành hiện tại; cũng không phải không biết đến ba thời. Đó là Bồ-tát phát thú Đại thừa, vì dụng vô sở đắc…."[39]

Phát thú Đại thừa, tức thiết lập nền tảng Đại thừa. Nền tảng ấy được nói trên đây khởi sự từ bốn thiền, cho đến ba môn giải thoát, là các pháp thường hành của Thanh văn. Cho nên, khi Phú-lâu-na giảng thuyết về các pháp của Thanh văn, cũng là khi đang nói đến nền tảng của Đại thừa.

A-nan thừa nhận rằng tôn giả Phú-lâu-na Di-đa-la-ni Tử đã hỗ trợ rất nhiều cho các tỳ-kheo tân học. Chính A-nan cũng nhờ sự hỗ trợ ấy mà "viễn trần, ly cấu, đắc pháp nhãn tịnh."[40]

Vậy, ở đây, Phú-lâu-na đang giảng cho các tân tỳ-kheo về pháp gì để Duy-ma-cật xuất hiện và phê phán? Nội dung không được Kinh nhắc đến, cho nên chúng ta bị lôi cuốn bởi trần thuyết một chiều của Duy-ma-cật. Nói là một chiều, chúng ta hiểu rằng ý nghĩa không phải do những gì mà Phú-lâu-na nói, nhưng là những điều được nhận thức bởi các tân tỳ-kheo kia. Rõ ràng, họ hiểu bài giảng của Phú-lâu-na trong phạm vi hạn hẹp Tiểu thừa. Bài giảng của Phú-lâu-na hẳn không thể nói mang tính quyết định là Đại hay Tiểu thừa, nhưng do nhận thức của người nghe mà nó mang nội dung Tiểu thừa. Nhân đó mà có nhận xét của Duy-ma-cật:

"Thưa ngài Phú-lâu-na, trước tiên ngài nên nhập định để thấu rõ tâm tánh người nghe rồi mới nên giảng Pháp. Chớ để đồ ôi thiu trong chén quí. Ngài nên hiểu rõ tâm niệm của các tỳ-kheo này chứ đừng nhầm lẫn pha lê với thủy tinh. Nếu ngài

---

[39] Dẫn bởi *Đại trí độ*, ibid.
[40] *Tạp A-hàm 10* , T2n99, tr. 066a5). Pali, S.iii. 105.

chưa rõ căn nguyên của chúng sinh thì đừng nên phát khởi chúng bằng pháp Tiểu thừa. Kia chưa bị lở lói, chớ làm họ trầy xước. Với người muốn đi trên đường, đừng chỉ họ lối hẹp. Đừng rót biển cả trong dấu lõm chân trâu. Đừng ví ánh mặt trời với sắc màu đom đóm."

Tùy theo căn tính dị biệt. Cho nên, Duy-ma-cật yêu cầu nhập định để biết rõ căn tính của người nghe, trước khi quyết định nên nói cái gì.

6. Ma-ha Ca-chiên-diên

Vào một đêm trăng sáng, các Đại Thanh văn cùng tụ hội về rừng Ngưu giác sa-la, nước Bạt-kỳ. Bấy giờ Xá-lợi-phất hỏi các trưởng lão: "Tỳ-kheo như thế nào có thể làm rực sáng khu rừng sa-la đêm nay?" Các trưởng lão lần lượt trả lời. Mỗi vị tùy theo ý vị riêng biệt. Ca-chiên-diên phát biểu: "Giả sử có hai tỳ-kheo pháp sư đang luận nghị về những nghĩa lý sâu sắc trong A-tỳ-đàm. Những điều được hỏi thì trong sáng, rõ ràng. Những điều giải đáp thì thông suốt vô ngại. Tỳ-kheo như vậy làm rực sáng khu rừng sa-la này."[41]

Nơi khác, Phật cũng xác nhận, "Ca-chiên-diên có khả năng phân tích các kinh, khéo diễn giải pháp tướng."[42]

Pháp tướng được diễn giải, trong đối biện của Duy-ma-cật ở đây, là ba pháp ấn: vô thường, vô ngã và Niết-bàn tịch tĩnh.[43] Gọi là pháp ấn, vì đó là dấu ấn để xác nhận pháp thật và giả. Những gì được nghe, y theo dấu ấn ấy để biết đó thật là lời

---

[41] *Trung A-hàm* 48 (T1n26, tr. 727b23).
[42] *Tạp A-hàm* 16 (T2n99, tr. 115b14).
[43] Cát Tạng (T38n1781, tr. 943a28): trong đây, vô thường triển khai thành khổ; vô ngã triển khai thành không (tức không ngã sở). Do đó, thành 5 môn.

Phật, hay giả. *Đại trí độ* nói: "Thông đạt vô ngại, vì nhận được pháp ấn của Phật. Như người mang dấu ấn của vua, đi đâu cũng không bị trở ngại."[44]

Về ba pháp ấn ấy, trong kinh *Đại bát-Niết-bàn*, Phật nói: "Hết thảy các hành là vô thường. Các pháp là vô ngã. Niết-bàn tịch diệt. Đó là đệ nhất nghĩa. Hiểu như vậy là trí tuệ bậc trung. Biết rằng đệ nhất nghĩa là vô lượng, vô biên, không thể suy tưởng; đó là thượng trí."[45] Theo đó, trong nhận thức thường nghiệm, đó là những yếu tính chân thực của các pháp. Nhưng, trong nhận thức siêu nghiệm, tự thể của các pháp vốn vô tướng, nên không có bất cứ dấu hiệu nào để nhận thức và mô tả. Như trong kinh Bát-nhã, Phật nói với Tu-bồ-đề, "Bồ-tát quán sắc là thường, như vậy là không phải hành Bát-nhã. Quán sắc vô thường, không phải hành Bát-nhã."[46]

Điều mà Phật nói với Tu-bồ-đề trong kinh Bát-nhã vừa dẫn, cũng là nội dung mà Duy-ma-cật nói với Ma-ha Ca-chiên-diên:

"Thưa ngài Ma-ha Ca-chiên-diên, đừng lấy tâm hành sinh diệt mà giải nghĩa pháp thật tướng. Ma-ha Ca-chiên-diên, các pháp rốt ráo không sinh không diệt; đó là nghĩa vô thường. Năm thủ uẩn rỗng suốt, trống không, không có gì sinh khởi; là nghĩa của khổ. Các pháp rốt ráo không có gì; là nghĩa của Không. Ngã và vô ngã không hai; là nghĩa vô ngã. Các pháp nguyên lai không bùng cháy, nay chẳng có gì là dập tắt; đó là nghĩa tịch diệt."

Vậy, ở đây, Ca-chiên-diên nói ba pháp ấn từ nhận thức nào?

---

[44] Quyển 22, T25n1509, tr. 222a27.
[45] *Đai Bát-Niết-bàn* kinh, bản Đàm-vô-sấm, q. 13 (T12n374b, tr. 443a3).
[46] Dẫn bởi *Đại trí độ* (T25n1509, tr. 297c26).

7. A-na-luật

Nhìn bằng thiên nhãn, con mắt trời, dù hiểu theo nghĩa nào, đó cũng là khả năng siêu tự nhiên, không thể căn cứ nhận thức thường nghiệm để đánh giá. Nhưng không phải vì thế mà đối biện của Duy-ma-cật không có căn cứ để nhận thức.

Tuy vậy, ở đây cũng cần biết thiên nhãn có nghĩa là gì trong các luận thuyết của Phật giáo. Thiên hay nhà trời, như giải thích của *Câu-xá*,[47] được nói ở đây chỉ cho cảnh giới được thấy hay nghe trong khi hành giả thiền đang nhập định. Người tu thiền chọn một đối tượng sắc pháp nào đó, rồi tập trung tư duy trên đó. Khi tâm đi dần đến chỗ tĩnh lặng, sắc hay cảnh giới trong định càng trở nên tế nhị. Sự biến đổi này cùng diễn ra với căn con mắt. Tức cái gọi là tịnh sắc căn, là tinh thể trong sáng của vật chất mà thức con mắt y trên đó để hiện khởi và tiếp thu đối tượng, tịnh sắc căn của con người thường do sự thâm nhập thiền định mà càng lúc càng trở nên minh tịnh, do đó có thể tiếp thu các đối tượng mà bình thường khi không nhập định thì không thể thấy và nghe được.

Với giải thích ấy, khi A-na-luật nhìn ba nghìn đại thiên thế giới như nhìn thấy quả xoài trong lòng tay, là điều siêu tự nhiên cho nhận thức thường nghiệm, nhưng là tự nhiên đối với hành giả thiền.

Nhưng, bằng thiên nhãn ấy để làm gì? Đoạn kinh sau đây[48] có thể là thần thoại tôn giáo, cũng có thể là chuyện ngụ ngôn. Người đọc kinh Phật hiểu nó là ngụ ngôn.

Một thời, có một vị Thiên chúa Phạm thiên phát biểu như vầy:

---

[47] Phẩm 7. Phân biệt trí, quyển 27 (T29n1558, tr. 144c09).

[48] *Aññatarabrahma-suttam*, S.i. 145. Bản Hán tương đương, *Tạp A-hàm* 44, kinh 1195 (T02n0099, tr. 324c17).

"Không có Sa-môn, Bà-la-môn nào có thể lên đến đây."[49] Thế tôn vì muốn chinh phục tâm tư ngạo mạn này của Thiên chúa Phạm thiên, nên hiện thân lên cõi được quan niệm như là tuyệt đối độc nhất và vĩnh hằng đó. Bốn Đại Thanh văn là Đại Mục-kiền-liên, Đại Ca-diếp, Đại Kiếp-tân-na và A-na-luật,[50] bằng thiên nhãn của mình, nhìn thấy Thế tôn hiện thân trên cõi được tưởng là thường hằng vĩnh cửu ấy, bèn cũng hiện thân lên đó. Sự xuất hiện của Phật và bốn Đại Thanh văn khiến cho Phạm thiên vô cùng kinh ngạc, và cũng do đó nhận thức được rằng, không tồn tại cái cõi được quan niệm là tuyệt đối thường hằng vĩnh cửu ấy.

Ba nghìn đại thiên thế giới, mà Phạm thiên là chúa tể, xuất hiện trong tầm nhìn của A-na-luật không lớn hơn quả xoài, nên chẳng có thế giới tuyệt đối thường hằng vĩnh cửu nào để có một Phạm thiên tồn tại như là Tuyệt đối thể tự hữu và thường hằng bất biến. Nhưng cái thấy của Phạm thiên không vượt qua biên tế của vũ trụ, nên thấy nó thường hằng bất biến. Thấy hay không thấy, hình thái nhận thức bị giới hạn bởi hư vọng phân biệt, mà đối tượng xuất hiện hoặc như nhất thể, hoặc như đa thù. Chỉ trong cái thấy của Phật, bằng trí vô phân biệt, không nhị tướng, không có sai biệt của nhất thể và đa thù; cái thấy từ cảnh giới tuyệt đối bất nhị ấy, Duy-ma-cật gọi là chân thiên nhãn.[51]

---

[49] S.i. 144: *natthi so samaṇo vā brāhmaṇo vā yo idha āgaccheyyā ti.* Tham chiếu bản Hán, *Tạp A-hàm 44* (T2n99, tr. 324c18): "Đây là cõi thường tại, thường hằng, không biến dịch, tuyệt đối xuất ly. Ta chưa từng thấy có ai đi đến cõi này."

[50] Bản Hán tương đương thay Kiếp-tân-na bằng Kiều-trần-như và Xá-lợi-phất.

[51] Bình luận của Khuy Cơ (VCX, T38n1782, tr.1051c20): "Thiên nhãn của A-na-luật không tác dụng trong tịch định. Trước hết, nhập định; sau đó

Duy-ma-cật hỏi A-na-luật: "Cái thấy bằng thiên nhãn của ngài là có tướng tác hành hay không có tướng tác hành?"[52]

Câu hỏi đề cập đến bản chất của sự thấy bằng cái gọi thiên nhãn. Nó thấy những cái mà con mắt thường không thể thấy, những cái không xuất hiện trong thế giới thường nhật, như những ảo ảnh. Cho nên, lúc thấy, lúc không. Người có con mắt trời ấy, thường nhật sống trong thế giới bình thường, nhìn mọi vật với con mắt của người thường. Khi cảm thấy cần hay thích, bấy giờ mới vận dụng tâm ý theo một quy luật đặc biệt để thay đổi cơ cấu vật chất của con mắt, và cũng thay đổi cả hình thái của thế giới, bấy giờ tầm nhìn được mở rộng và thế giới như được thu hẹp lại trong lòng tay. Sự thấy như vậy được gọi là có "tướng tác hành" tức là có sự vận dụng của tâm ý để cấu trúc lại thế giới một cách thích hợp để nhìn.

Đối với con mắt thường, sự thấy như vậy là sự xuất hiện của ảo ảnh, không thực, như người ta thấy bề mặt sao Hỏa trên màn ảnh nhỏ. Hình ảnh ấy tuy không gọi là ảnh ảo, nhưng nó không thực. Nó xuất hiện do một quá trình cấu trúc, trước hết để ghi lại hình ảnh đang xuất hiện, sau đó làm cho nó xuất hiện tại một nơi khác. Làm được như thế, trước hết người quan sát phải tùy thuận pháp tánh, tức tùy theo quy luật tồn tại của vật chất để tái cấu trúc tính cách xuất hiện, tính cách được ghi nhận, và sự tái xuất hiện của chúng. Nhưng quy luật

---

khởi thiên nhãn. Thiên nhãn ấy thuộc tán tâm (không còn trong định), hữu lậu (hạn chế trong ba cõi), tính chất vô ký (phi thiện và bất thiện). Đó không phải là chân thiên nhãn. Nó chỉ nhìn thấy đại thiên giới. Thiên nhãn của Như lai khởi từ trí vô phân biệt, nhìn thẳng vào chân như, không rời tịch định. Từ trong trí hậu đắc mà khởi thiên nhãn thuộc tính vô lậu thiện."

[52] NVK: *abhisaṃskāralakṣaṇam uttānabhisaṃskāralakṣaṇam*? Câu hỏi này liên hệ đến bản chất của sự thấy được gọi là thiên nhãn.

ấy vẫn bị chi phối bởi điều kiện cấu trúc nội tại của mắt, thị giác, và mối quan hệ vật chất. Sự vật như vậy không xuất hiện đúng theo tự tính của nó, mà theo một quy luật và trật tự ước định. Thiên nhãn như vậy không thấy được thế giới thực.

Vậy, con mắt như thế nào mới thấy sự vật nó như là chính nó? Duy-ma-cật đáp: Con mắt Phật. Con mắt ấy không rời trạng thái nhập định[53] mà luôn luôn nhìn thấy hết thảy quốc độ Phật, tức nhìn thấy sự vật như bản chất tồn tại của nó trong mối quan hệ và tương tác trong toàn thế giới. Con mắt thường khi tập trung trên một tiêu điểm, sẽ không nhìn thấy cái khác. Không thể đồng loạt tập trung trên hai hoặc nhiều hơn một đối tượng. Nhưng khi nhìn sự vật nếu không tập trung được trên chính nó như tập trung trên một tiêu điểm, tất không thể nhìn rõ nó. Nếu tập trung từng điểm một sau đó nối kết chúng lại, sự thấy như vậy là có tướng tác hành, như ngắt từng đóa hoa để kết thành tràng hoa; hoa và tràng hoa đang mất dần sự sống thực của nó. Thấy hình ảnh của người đã chết, của vật đã biến mất, tất nhiên là sự thấy ảo giác. Thấy như Phật thấy, tập trung trên một điểm, đồng thời tập trung trên mọi điểm, mà thị giác không bị phân tán, tâm ý không bị phân tán, thế giới sự vật vô tận đồng loạt xuất hiện trong mối tương quan vô tận của chúng, sự thấy như vậy đối với tâm trí người thường là bất khả tư nghị.

8. Ưu-ba-ly

Dục vọng, bất mãn, đói khát, tham ái, hôn trầm dã dượi, kinh sợ hèn nhát, hoài nghi, che dấu vụng trộm: đó là tám đạo quân của Ác Ma.[54] Ác Ma ấy hiện thân như sức mạnh cám dỗ

---

[53] Skt.: *samāhitāvasthana*, trạng thái tập trung trên một tiêu điểm.

[54] *Padhāna-sutta* (Sn. i. 75), Tám đạo quân của *Māra Pāpimant*: *kāmā, arati, khuppipāsdā, tahā, thinamiddam, bhīrū, vicikicchā, makkho thambho*.

của tội ác bên ngoài con người. Như tù nhân, bất lực và phục tùng. Dưới sự khống chế của các đạo quân Ác Ma, con người cảm thấy yếu đuối không đủ mạnh để chống lại cám dỗ của sức mạnh tội lỗi. Con người tự hỏi: "Do bị trói buộc bởi cái gì mà con người gây nên tội lỗi, mặc dù không muốn thế, như bị khống chế bởi sức mạnh nào đó?"[55] Không nhận thức về sự yếu kém bất lực của mình để nỗ lực tinh cần, con người ý thức về tội lỗi như một thứ di truyền nguyên thủy, không thể tự mình diệt trừ bằng nỗ lực tinh cần, mà còn phải nhờ vào sự cầu nguyện, và tắm rửa trong dòng sông Thánh.[56]

Cho nên, như chuyện thần thoại, mà cũng như ngụ ngôn, các tỳ-kheo ni khi sống nơi hẻo lánh thường bị Ma quấy nhiễu.[57] Vì thân nữ yếu đuối, khiến liên tưởng tinh thần cũng yếu đuối để dễ bị Ác Ma cám dỗ. Nhưng rất thường thì các tỳ-kheo ni này đánh bại Ác Ma bằng sự tinh cần của chính mình.

Các đệ tử Phật không sống với mặc cảm tội lỗi ngoài ý thức bởi di truyền nguyên thủy. Nhưng họ cũng phải luôn cảnh giác mọi hành vi thường nhật của mình, nên cần đến sự bảo vệ bằng giới luật, "sống phòng hộ bằng sự phòng hộ của giới

---

[55] *Bhagavad-gīta*, iii.36: *atha kena prayukto' yaṃ pāpaṃ carati puruṣaḥ/ aniccham api Vārṣṇeya balād iva niyojitaḥ//*

[56] Trong khi đức Thích tôn đang tinh cần tu tập thiền tứ bên bờ sông Ni-liên-thiền, trước khi thành Đạo, bấy giờ *Māra Pāpimant* đến nói: ... *aggihutañca jūhato, pahūtaṃ cīyate puññaṃ, kiṃ padhānena kāhasi*, người hiến cúng tế vật cho Lửa tích chứa nhiều phước, cần gì phải tinh cần?

[57] S. i. 128, tỳ-kheo ni *Āḷavikā* ở trong rừng *Andha*. *Māra Pāpimant* đến quấy: *natthi nissaraṇanaṃ loke, kiṃ vivekena kāhasi; bhuñjassu kāmaratiyo, māhu pacchūnutāpini*, "Đời không có chỗ thoát ly. Sao cô sống ẩn dật? Hay hưởng thụ dục lạc, để sau không hối hận."

bản Ba-la-đề-mộc-xoa,[58] thành tựu cử chỉ chánh hạnh, thấy sợ hãi trong những lỗi lầm nhỏ nhặt...”[59]

Sợ hãi tội lỗi ở đây không phải vì cảm thấy sẽ bị trừng phạt hay cần phải cứu chuộc. Sợ hãi vì biết mình đang đi chệch khỏi Thánh đạo. Như một người trượt chân, sợ hãi có thể bị rơi xuống chỗ nguy hiểm. Khi ấy, hành vi tội lỗi được ý thức như là điều đáng bị chỉ trích bởi bậc Thánh, hay bởi Trí giả trong đời. Mọi hành vi sai lầm hay tội lỗi được gọi là nghiệp bất thiện, là hành vi đưa đến hậu quả chướng ngại cho sự thăng tiến tâm linh, chứ không phải là hành vi chống lại mệnh lệnh của Thần linh, hay vi phạm điều ước với Thần linh.

Nghiệp và kết quả của nghiệp, là sự tụ hội tất nhiên của các duyên hay điều kiện và môi trường, trong không gian và thời gian nhất định. Tụ hội theo lý tính duyên khởi. Dù Phật xuất hiện hay không xuất hiện, lý tính ấy vẫn vậy, pháp nhĩ như thị. Khi nghiệp dẫn đến hậu quả mà ta không mong muốn; khi đó gọi là quả khổ của nghiệp bất thiện. Khi nghiệp dẫn đến kết quả tốt đẹp như mong đợi, đó là quả lạc của nghiệp thiện.[60] Nếu một tỳ-kheo phạm tội; tội ấy cần phải sám hối. Hành vi sám hối, hay thuyết tội, như là điều kiện khôi phục phẩm cách đạo đức của vị ấy, để không còn bị khiển trách bởi các Thánh hay bậc Trí giả. Nhưng không xóa hẳn dấu vết nghiệp đã làm.

---

[58] Giới bản Ba-la-đề-mộc-xoa (Pali: *Pāṭimokkha*): những điều khoản Phật quy định tỳ-kheo, tỳ-kheo ni phải tuân thủ, không được làm. Nếu làm, vi phạm, cần phải sám hối.

[59] Pali, rải rác trong các kinh luật: (...) *pāṭimokkha-saṃvara-saṃvutto viharati ācāra-gocara-sampanno anumattesu avajjesu bhaya-dassāvī...*

[60] Kệ tán Phật của Bảo Tích: “Vô ngã, không tạo tác, không người thọ báo. Nhưng nghiệp thiện ác không hề mất.” Xem bản dịch Việt, tr. 8.

Duy-ma-cật nói: "Bản chất tội không ở trong không ở ngoài, cũng không ở giữa. Như Phật đã dạy, chúng sinh cáu bẩn vì tâm cáu bẩn; nếu tâm trong sạch hết thảy đều trong sạch."

Tâm đó là cái gì? Một khái niệm trừu tượng. Tuy vậy, nó tất nhiên trỏ vào một sự vật hay sự cố gì đó, dù là giả hay thực. Như lông rùa, sừng thỏ. Trong một ý nghĩa cá biệt, như ở đây, chúng ta hiểu tâm là toàn bộ cấu trúc tạo thành đời sống của một cá thể quan hệ với tất cả mọi cá thể trong môi trường sống chung. Trong một vựa chuối, một quả chuối bị hư thối, cần phải được lấy ra, không để làm hư thối cả vựa. Quả chuối ấy đang phạm tội. Nếu để riêng một mình, nó đang ở trong quá trình phân rã tự nhiên do tác động của môi trường. Đó là quá trình tự nhiên. Chỉ khi nó quan hệ với người, và quan hệ trong tác dụng hỗ tương, bấy giờ mới thành vấn đề.

Nhưng quả chuối và vựa chuối thì không thể đồng nhất hoàn toàn với con người và xã hội của con người. Con người tồn tại với những quy ước xã hội, và thường xuyên bị chi phối bởi các quy luật tự nhiên. Vi phạm các quy ước xã hội, chống lại quy luật tự nhiên, nó sẽ bị đào thải, nhanh hay chậm tùy mức độ vi phạm. Những vi phạm xảy ra chỉ làm thay đổi quan hệ xã hội và tự nhiên; chúng không hề làm thay đổi tự tính nguyên thủy của cá thể tồn tại. Nhưng tâm ta hiện tại là một thành phần trong toàn bộ cấu trúc của thiên nhiên và xã hội, như một giọt nước trong hồ nước. Không thể tự nó muốn sạch tức thì trở thành sạch.

Vậy, Duy-ma-cật nêu câu hỏi: "Khi tâm đã giải thoát, tự tính của tâm há bị ô nhiễm chăng?" Đáp: "Không." Khi tồn tại của ta không còn bị chi phối bởi quy luật khắc nghiệt của thiên nhiên, không còn bị giám thị buộc chặt bởi các quy ước xã hội, khi ấy được nói là tâm đã giải thoát. Nhưng làm thế

nào để được như vậy?

Đó là ý nghĩa của sự sám hối trong luật xuất gia, là ý nghĩa chân thực của đời sống được mô tả là cắt đứt mọi hệ lụy nhân sinh, thoát ra ngoài mọi quy ước tầm thường của xã hội. Ý nghĩa này có mâu thuẫn chăng những điều phi nạn của Duy-ma-cật với những điều mà Ưu-ba-ly đang giảng giải cho hai tỳ-kheo về các trường hợp phạm hay không phạm giới? Trong yếu tính thì không. Nhưng trên mặt biểu hiện, quả có mâu thuẫn.

9. La-hầu-la

La-hầu-la, phiên âm Phạn.[61] Hán dịch là Phú Chướng: bị che lấp. Các truyện ký phương Bắc kể rằng, Thái tử xuất gia, sáu năm sau La-hầu-la mới sinh. Vì vậy nên đặt tên là Phú Chướng.[62] Nhưng truyền thống Pali nói, khi được báo tin Công chúa vừa sinh con, Thái tử nói: "Rāhu đã xuất hiện. Sự trói buộc đã sinh."[63] Nhân đó, đặt tên Rāhula.

Giải thích của Khuy Cơ cũng có ý nghĩ tương tự như truyền thống Pali: "Phật pháp như mặt trời. Nay sinh người con này, như vị Thần kia che mất ánh sáng mặt trời trí tuệ Phật pháp của Ta." Nhân đó mà gọi tên là La-hầu-la.[64]

Trong cả hai nhân duyên, Duy-ma-cật hiểu La-hầu-la theo

---

[61] Skt. *Rāhula*. Thần thoại nói, có một con quỷ tên là Rāhu. Khi nó lấy tay che mặt trăng, khiến hiện tượng nguyệt thực. La-hầu-la sinh ngay lúc có nguyệt thực, nhân đó đặt tên; xem *Hữu bộ Tì-nại-da phá tăng sự, 12* (T24n1450, tr. 158c26).

[62] *Phật bản hành tập* kinh 55, Nhân duyên La-hầu-la phẩm 56 (T03n0190, tr. 906a14).

[63] Pali: *rāhulajāto, bandhanaṃ jātaṃ*; J.i. 60; DhA.i. 70.

[64] VCS, T38n1782,tr.1054b11. Truyền thuyết Ấn Độ cổ cho rằng hiện tượng nhật thực là do Thần A-tu-la có tên là Rahu lấy bàn tay che mất mặt trời.

nghĩa nào để hỏi ý nghĩa xuất gia, từ bỏ gia đình ra đi để sống cuộc sống không gia đình?[65]

Duy-ma-cật hỏi: "La-hầu-la, ông là con của Phật, đã bỏ ngôi vị Chuyển luân Hoàng đế mà xuất gia học đạo. Xuất gia như vậy được lợi ích gì?"

Chúng ta không nghe thuật La-hầu-la giảng về công đức xuất gia như thế nào. Nhưng có thể dẫn *Đại trí độ*:[66]

Khổng tước tuy sắc màu lộng lẫy;
Sao bằng hồng hộc bay cao?
Tại gia tuy giàu sang, thế lực;
Sao bằng công đức người xuất gia?

Đó cũng là một cách nhìn của Đại thừa về phẩm chất của sự xuất gia.

Truyền thuyết Pali nói, Phật sau khi thành đạo, trở về Ca-tỳ-la-vệ thăm. La-hầu-la bấy giờ có lẽ là bảy tuổi. Một buổi sáng, Phật đi khất thực trong thành. Khi ấy, La-hầu-la cùng mẹ đang trên lầu cao của vương cung. Mẹ La-hầu-la chỉ Phật và nói, "Người ấy là cha của con. Hãy đến đó yêu cầu gia sản." La-hầu-la xuống lầu, đi đến Phật, nói, "Sa-môn, hãy cho con gia sản." Tức thời, Phật dẫn La-hầu-la về chùa, cho cạo tóc, và giao cho Xá-lợi-phất truyền giới xuất gia.[67]

Không rõ đức Bà Da-du-đà-la muốn La-hầu-la được nhận gia sản gì, phải chăng đó là vương vị mà đức Thích tôn đã từ bỏ? Nhưng Phật lại trao cho La-hầu-la gia sản chân thật của Ngài, gia sản của Như lai. Sự kiện này khiến Vua Tịnh Phạn vô

---

[65] Định cú Pali: *agārasmā anagāriyaṃ pabbajati*.
[66] Quyển 4, T25n1509, tr. 084b08.
[67] *Mahāvagga*, Vin. i. 82tt. Hán, Tứ phần luật 34 (T22n1428, tr. 809c3).

cùng sầu thảm. Vua tìm đến Thế tôn, than thở rằng, “Khi Thế tôn xuất gia, tôi ưu sầu không phải ít. Rồi đến Nan-đà. Và bây giờ lại La-hầu-la, thì lòng ưu sầu đã cực điểm. Thế tôn, tình cha mẹ thương con, như dao cắt thịt...”

Nhưng, thời gian sau, sau khi đắc quả A-la-hán, La-hầu-la tự thấy bấy giờ mình mới thật sự là người kế thừa gia sản của Như Lai. Tôn giả tự thấy mình thật sự sở đắc hai thứ cao quý nhất thế gian: dòng dõi huyết thống, và Thánh đạo sở đắc.[68] Ở thế gian, ngài thuộc dòng dõi quý tộc, sang cả nhất trong các giai tầng xã hội. Xuất gia, ngài đi trên con đường của các bậc Thánh, con đường cao cả nhất thế gian.

Đấy là phát ngôn tự nhiên của một Thánh giả, sau khi chứng đắc giải thoát cứu cánh, hay niềm tự hào của một con người vương giả? Trước khi chưa chứng đắc cứu cánh trí, đấy có thể thật sự là niềm tự hào. Như vậy, trong một ý nghĩa nào đó, Phật đã giảng cho La-hầu-la tai hại về sự nói dối,[69] và cảnh giác, “Không bao giờ cố ý vọng ngữ mà không biết hổ thẹn. Người đã cố ý vọng ngữ, thì không có tội ác nào mà không làm.”

Chỗ khác, Sớ giải Pali cho *Đại Kinh Giáo giới La-hầu-la*[70] nói rằng, một buổi sáng La-hầu-la ôm bát theo sau Phật vào thôn khất thực, khi từ sau ngắm nhìn thân tướng đẹp của Thế

---

[68] *Theragāthā*, chép 4 bài kệ của La-hầu-ha; kệ 295: *ubhayeneva sampanno* (...), thành tựu cả hai phần, Sớ giải nói, đó là chỉ La-hầu-la thành tựu huyết thống và thành tựu Thánh đạo (*jātisampada*, *paṭipattisampada*).

[69] Pali, *Amlahika-Rahulovāda-sutta*, M.i. 414. Sớ giải Pali nói, Phật giảng kinh này lúc La-hầu-la mới bảy tuổi. Hán, *Trung A-hàm* 3, kinh La-vân (T1n26, tr. 0436a12).

[70] *Mahā-Rahulovāda-sutta*, M. i. 420. Hán, *Tạp A-hàm* 7 (T2n125, tr. 581b15).

tôn, La-hầu-la bỗng cảm thấy tự hào về dòng dõi của mình, về Thế tôn của mình.[71] Ngay lúc ấy, Phật biết được tâm niệm của La-hầu-la, nên quay lại bảo: phải quán sát sắc pháp, trong tất cả tính chất của nó, bằng con mắt trí tuệ, thấy rằng, "Cái này không phải là của ta, không phải là ta, không phải là tự ngã của ta." Chỗ khác nữa, Phật lại chỉ dạy La-hầu-la làm thế nào để diệt trừ ngã, ngã sở, ngã mạn, hệ phược và tùy miên.[72]

Hình như do tập khí nhiều đời, con người không dễ dàng để thoát khỏi những áp chế của các quan niệm về ngã, ngã sở, ngã mạn. Nhưng khi đã giác ngộ, thì tất cả những điều trước kia có thể đáng tự hào, bây giờ trở thành vô nghĩa. Bởi vì còn những thứ cao hơn thế nữa. Cho nên, khi đã hoàn toàn giải thoát, La-hầu-la cảm hứng nói kệ: "Những hạng người đam mê trong các dục, bị trùm kín trong lưới tà kiến, bị trói chặt bởi khát ái, như những con cá trong rọ. Ta nay đã xả bỏ tất cả dục ấy, bứt bỏ mọi dây trói của Ma; trừ tuyệt gốc rễ của khát ái; bấy giờ ta an tĩnh, thanh lương."[73]

Đây có lẽ đích thực là công đức xuất gia mà La-hầu-la có lần nói cho các công tử con nhà hào phú trong thành Tỳ-da-li; và ngay lúc ấy Duy-ma-cật đến, liền bày tỏ quan điểm. Trên một phương diện, những lời của Duy-ma-cật quả thực phê phán quan niệm xuất gia, theo đó, chỉ theo một ý nghĩa ước lệ thông tục của thế gian, xuất gia là "từ bỏ gia đình, sống cuộc đời không gia đình." Trên phương diện khác, trong ý nghĩa rốt ráo, những điều La-hầu-la nói chỉ có thể hiểu đúng ý nghĩa như những gì Duy-ma-cật nói:

---

[71] Xem Sớ giải, iii. 128.
[72] S. iii. 136. Hán, *Tạp A-hàm* 1 (T2n99, tr. 5a11).
[73] *Tharagathā*, kệ số 297-298.

"La-hầu-la, xuất gia là vượt khỏi cái sự chỗ này, chỗ kia, hay ở giữa; là vượt khỏi sáu mươi hai kiến chấp, an trú Niết-bàn, được người trí lãnh thọ, là lối đi của bậc Thánh, hàng phục các ma, thoát ngoài năm đạo, thanh tịnh năm con mắt, thành tựu năm lực, xác lập năm căn, không gây não hại cho đời, xa lìa mọi điều xấu, đẩy lui Ngoại đạo, siêu việt giả danh tự, ra khỏi vũng sình, không bị ràng buộc, không ngã sở; không có gì để chấp thủ, không bị nhiễu loạn, nội tâm hoan hỷ, hộ trì tâm ý kẻ khác, tùy thuận thiền định, và thoát khỏi mọi sai lầm. Làm được như vậy mới là đích thực xuất gia.'

Có lần, Phật hỏi cậu bé Tô-đà-di bảy tuổi: "Xuất gia là gì?" Tô-đà-di trả lời ngay: "Xuất tam giới gia." Phật rất tán dương câu trả lời, và khiến các tỳ-kheo làm lễ xuất gia thọ cụ túc cho cậu bé.[74] Đại đức Tỳ-kheo mới bảy tuổi!

Tô-đà-di đã trả lời chất vấn của Duy-ma-cật thay cho La-hầu-la.

10. A-nan

Thân Phật là hữu lậu,[75] hay vô lậu? Các nhà phân tích Tỳ-bà-sa đặt vấn đề như vậy.[76] Đại chúng bộ cho rằng Phật thân vốn vô lậu. Dẫn kinh chứng: "Như Lai sinh tại thế gian, trường thời tại thế gian. Hoặc đi, hoặc đứng, Như Lai không hề bị nhiễm ô bởi pháp thế gian."[77]

---

[74] Xem *Câu-xá luận ký* 14 (T41n1821, tr. 222b25); *Câu-xá luận sớ* 14 (T41n1822, tr. 643c21). *Tăng nhất*, phẩm 30, kinh 1: Sa-di Tu-đà.

[75] Định nghĩa của Câu-xá: "Ở nơi những gì mà sự ô nhiễm tiềm phục, những cái ấy được nói là có tính hữu lậu." (*kārika* i. 4d, *sāsravā, āsravās teṣu yasmāt samanuśerate*).

[76] *Đại Tỳ-bà-sa* 44 (T27n1545, tr. 229a17).

[77] ibid.

Hữu bộ nói, thân Phật, nói rõ là sinh thân của Phật, mang tính chất hữu lậu. Vì hữu lậu, nên nàng Vô Tỷ[78] nhìn thấy mà khởi tâm ái dục. Tên cướp Chỉ Man[79] nhìn thấy, liền khởi tâm sân hận. Ưu-lâu-tần-loa[80] nhìn thấy mà phát sinh si hoặc.

Các nhà Hữu bộ cũng giải thích, khi kinh nói, Phật ở tại thế gian mà không bị nhiễm ô bởi thế gian, đó là nói về Pháp thân.

Trong những vị nhìn thân Phật mà say đắm, có A-nan. Nhưng A-nan không tôn thờ Phật như một đấng quyền năng siêu việt. Tất nhiên các đệ tử Phật cũng vậy. Trong số ấy cũng có một ít người muốn Phật thị hiện quyền lực siêu nhiên ấy, để chứng tỏ thật sự Ngài là đấng đã siêu việt tam giới. Không chỉ yêu cầu, mà nhiều khi họ còn thách thức nữa.[81]

Tuy rằng, ngay trong nhiều kinh điển, Phật chỉ rõ những quyền năng siêu nhiên không ích lợi gì cho sự giải thoát và

---

78 Skt. *Anūpama*, truyện kể trong *Divyāvadāna*, ed. Cowell and Neil (Cambridge), tr.515ff. Đồng nhất với *Māgandiyā*, *Dhammapada-aṭṭhakathā*, truyện *Pháp cú* số 21 phẩm "*Appamādavaggo*" (không buông lung).

79 Pali: *Aṅgulimāla* (Skt. đồng). Tên cướp khét tiếng, muốn giết Phật nhưng được Phật độ. Truyện kể trong Hán tạng: *Tạp* 38 (T2n99, tr. 280c18); *Biệt Tạp* 1 (T2n100, tr. 378b17); *Tăng* 31 (T2n125, tr. 719b20); *Ương-quật ma-la* kinh (T2n118, tr. 508b17); *Ương-quật kế* kinh (T2n119, tr. 510b14); *Ương-quật-ma kinh* (T2n120, tr. 512b05).

80 Tức Ưu-lâu-tần-loa Ca-diệp, anh cả trong anh em đạo sỹ bện tóc, trong số những vị đệ tử đầu tiên của Phật. Skt. *Uruvilva-Kaśyapa* (Pali: *Uruvela-kassapa*). Truyện kể, Pali, *Vinaya* 1 (*Mahāvagga*), tr. 24tt. Hán, *Tứ phần luật* 32 (T22n1428, tr. 793b16): truyện Uất-bệ-la Ca-diệp.

81 Tỳ-kheo *Sunakkhatta* (Thiện Tinh, hay Thiện Tú), từ bỏ Phật, nói vì Phật không hiện các pháp thần thông siêu nhiên cho ông thấy; D.iii. tr. 1 (kinh *Pāṭika*); Hán: *Trường A-hàm 11*, kinh *A-nậu-di* (T1n1, tr. 66a27).

giác ngộ của con người, nhưng trong văn học Phật giáo, cũng như trong nhiều tôn giáo khác, không ít những sự kiện Phật hiện thần thông được tường thuật tỉ mỉ. Nếu Phạm thiên là thần linh tối cao, được tôn sùng, thờ phụng như là đấng sáng tạo vũ trụ, đầy quyền năng hiển hách, thì quyền năng của Phật còn hơn thế nữa. Cho nên khi Thiên chúa Baka[82] tự cho rằng cõi Phạm thiên của mình, như là Thiên đường trên thượng giới trong quan niệm của các tôn giáo, là cõi thường hằng, vĩnh cửu, không một chúng sinh nào có thể lên đến đó được, thì chính Phật, và cả các đại đệ tử của Ngài,[83] đã lên đến đó, và thị hiện những thứ quyền phép vượt xa hơn cả Phạm thiên, khiến Phạm thiên phải từ kinh ngạc đến khâm phục rồi kính ngưỡng.

Nếu Phạm thiên, hay Thiên chúa, được quan niệm là đấng Tối tôn, trường tồn bất diệt,[84] nghĩa là không còn bị chi phối bởi sinh lão bệnh tử, thì như vậy, Phật còn vượt lên trên đó nữa. Nhưng vượt như thế nào, không có câu trả lời nào mà không vi phạm những nguyên tắc của luận lý, mâu thuẫn với các khái niệm của tư tưởng.

---

[82] Pali, *Majhima* i, tr. 326, Phạm thiên Baka khởi lên tà kiến như sau: "Đây là cõi thường hằng, vĩnh cửu, thường trú, tuyệt đối,, không bị hoại, không sinh, không già, không bịnh, không chết." Tham chiếu Hán dịch, *Trung A-hàm* 19, kinh Phạm thiên thỉnh Phật (T1n26, tr. 547a13).

[83] S.i. 144. Xem đoạn trên, và cht. 42.

[84] Kinh điển Pali thường phát biểu về Phạm thiên tức Brahmā theo văn cú định chuẩn như sau: *ahaṃ asmi brahmā mahābrahmā, abhibhū anabhibhūto aññad-atthu-daso vasavattī issaro kattā nimmātā seṭṭho sañjitā vasī pitā bhūtabhavyānaṃ,.* (D. i. 18):, "Ta là Brahmā, Mahābrahmā, là đấng Tối thắng, Toàn năng, Toàn tri, Toàn hiện, Chúa tể tự tại, là đáng Sáng tạo, là Hóa sanh chủ, Sanh chủ, Tự chủ, Tổ phụ của những loài đã tồn tại và sẽ tồn tại."

Ngay trong các kinh điển được xem là nguyên thủy, chư thiên từ các cõi trời hiện đến hầu Phật để nghe pháp không phải là ít.[85] Cao cả nhất là Phạm thiên, rồi Thích Đề-hoàn, các Hộ thế thiên vương, cho đến Thiên long bát bộ, thảy đều là đệ tử của Phật. Những điều này có tự mâu thuẫn với nhiều đoạn kinh văn mà rõ ràng Phật nói về các thứ quyền lực siêu nhiên? Phật bác bỏ như thế nào, tùy theo thiên hướng của mỗi cá nhân, nhưng thừa nhận chung mà tất cả những đệ tử Phật đều biết, đó là, quyền lực ấy vô ích. Phật tự xác nhận, Ngài chỉ là một con người, nhưng là con người đã chiến thắng.[86] Và cũng trong nhiều kinh điển, Phật tự xác nhận, duy trong tất cả thế giới ba cõi này, Phật là con người duy nhất đã chiến thắng toàn diện. Chiến thắng của Ngài đã mở ra cánh cửa cam lồ, tức là cảnh giới Bất tử, cho mọi loài, cho những ai có mắt để nhìn thấy.[87]

Kinh cũng nói, như chính lời Phật tự thuật, khi Ngài từ giã đời sống nhung lụa để đi tìm giải thoát, một cách chính xác, đó là giải thoát những ràng buộc hệ lụy của sinh, già, bệnh chết.[88]

---

[85] Xem *Samyutta-nikāya* i, tr. 1-45: "*Devatā-saṃyutta*" (Tương ưng chư thiên); i. 46ff: "*Devaputta-saṃyutta*" (Tương ưng thiên tử). Xem *Tạp A-hàm*, theo mục lục của Ấn Thuận, *Tạp A-hàm kinh luận hội biên*, có thể kể một vài tương ưng liên hệ: 19. Đế Thích tương ưng, 22. Phạm thiên tương ưng, 37. Thiên tương ưng.

[86] Cf. *Ariyaparyesana-sutta* (Kinh Thánh cầu), M. i. tr. 171: Upaka sau khi nghe Phật nói, lắc đầu bỏ đi. Hán, *Trung A-hàm 56*, kinh La-ma (T1n26, tr. 7b11); *Tứ phần luật 32* (T22n1428, tr. b27).

[87] *Ariyapariyesana-sutta,* M.i. 169, sau khi vừa Thành đạo, Phật tuyên bố: *apāruto tesaṃ amatassa dvārā ye sotavanto* (...), "Những cánh cửa bất tử đã được mở ra cho những ai có tai để nghe."

[88] ibid., 163.

Phật cũng thường xuyên cảnh giác các đệ tử, chớ sống buông lung. Những ai sống buông lung mãi mãi bị Ma khống chế. Ma ở đây chính là Tử thần.[89]

Vậy thì, nói cho thật gọn, Phật đã giác ngộ chân lý, đã mở ra cánh cửa Bất tử, làm sao có thể nói thân Phật còn chịu đựng những bức bách khổ sở của tuổi già, của tật bệnh?

Một lần, gặp A-nan đang cầm bát đi xin sữa bò vì Phật bịnh, Duy-ma-cật nói:

"Thôi im đi, ngài A-nan. Chớ nói những lời như vậy. Thân Như Lai là thể kim cương bất hoại, mọi điều xấu đã bị đoạn trừ; mọi điều thiện hội đủ, làm gì có bịnh? Ngài hãy im lặng mà đi. Chớ phỉ báng Như Lai. Đừng để người khác nghe được lời thô tháo đó. Chớ để chư thiên có uy đức và Bồ-tát đến từ các quốc độ thanh tịnh nghe thấy. Thưa ngài A-nan, Chuyển luân thánh vương mới chỉ tích góp vài công đức nhỏ đã không còn bệnh não. Huống chi Như Lai đã hội đủ vô lượng phước đức thù thắng lại còn bệnh sao? Nhất định không có chuyện đó. Hãy đi đi, thưa ngài A-nan, đừng làm xấu hết cả chúng tôi. Nếu người Bà-la-môn ngoại đạo nghe lời này, họ sẽ nghĩ: Sao đáng gọi là Tôn Sư? Người này cứu được ai khi ông chưa cứu nỗi thân mình? Hãy âm thầm mà đi nhanh đi, đừng để ai nghe lời ngài nói. A-nan, nên biết, thân Như Lai là Pháp thân, không phải do tâm tư dục vọng.[90] Phật là đức Thế tôn, vượt ngoài ba cõi. Thân Phật là vô lậu, vì các

---

[89] *Dhammapada* 21: *appamādo amatapadaṃ, pamādo maccuno padaṃ*, "Không buông lung là con đường đến bất tử; buông lung là con đường dẫn đến sự chết."

[90] Lth. + Ckh.: tư dục thân. Htr.: tạp uế thân. VKN: *āmiṣakāya*, nhục thân, thân do bởi ham muốn xác thịt.

lậu đã dứt sạch. Thân Phật là vô vi, không thể gọi tên.[91] Thân như vậy làm sao có bệnh?"

Chuyện đức Phật lâm bệnh không phải là hiếm thấy trong các kinh. Rất nhiều khi, Phật gọi Xá-lợi-phất, "Ta đau lưng, thầy hãy giảng pháp cho các tỳ-kheo." Ngay trước khi nhập Niết-bàn, Phật cũng lâm bệnh nặng.

Những điều vừa nói trên, nếu chấp nhận cả, có lẽ đây là mâu thuẫn lớn nhất đối với những người tin Phật. Nhìn từ góc cạnh triết lý, đó là mâu thuẫn giữa thế giới siêu việt và nhận thức thường nghiệm.

Thành ra, để hóa giải mâu thuẫn cực kỳ này, các nhà Phật học đề nghị đặt nhận thức chân lý trên hai bình diện, tương đối và tuyệt đối.[92] Người ta có thể đặt câu hỏi: Phật nói vô ngã, sao Phật lại gọi, "Này An-nan!" Nghĩa là xem A-nan như một cá thể, một nhân xưng biệt lập với Ngài.

Trong thực tế, như những gì có thể đọc được từ các kinh điển, A-nan sùng kính Phật rõ ràng như sùng kính một con người, mà tuy trí tuệ siêu việt, đạo đức tuyệt đối, nhưng thủy chung vẫn chỉ là một con người, với tất cả giới hạn vật chất của nó. Đó là một con người rất gần gũi với mọi người trong đời thường. Chính hình ảnh gần gũi với người thường đó, mà câu

---

91 Lth..: bất đọa chư số 不墮諸數. Htr.: "Thân Phật là vô vi, lìa các hữu vi; vượt qua các số, vì các số vĩnh viễn tĩnh lặng." CDM (Đại 38, tr. 360a15): Triệu nói, "… số, tức hữu số 有數 (số loại hữu vi)." VCS (Đại 38, tr.1056c17): "… số, tức sinh số 生數 (số loại thọ sinh)." VKN: *saṃkhyāviga(ta)*.

92 *Trung luận* 4, phẩm 24. quán Tứ đế (T30n1564, tr. 032c16): Chư Phật y nhị đế, vị chúng sinh thuyết pháp. Nhất vị thế tục đế, nhị đệ nhất nghĩa đế.

nói "Ta là Phật đã thành, các ngươi là Phật sẽ thành" được tiếp nhận một cách dễ dàng. Nói cụ thể hơn, những gì Phật đã thành tựu được, thì tất cả mọi người khác cũng đều có thể thành tựu, vì trong thực tế, Ngài cũng chỉ là một người như những con người khác.

Điều này được minh giải rất tượng hình trong kinh Pháp hoa. Người cùng tử trong đó không hề dám có vọng tưởng mình là một thành viên của gia đình sang cả ấy, mà chủ nhân là một người có thế lực trùm trên tất cả vương hầu. Khi ông trưởng giả nhận ra đó là người con bị thất lạc của mình, ông phải tìm cách tiếp cận. Ông đến với cậu cùng tử không bằng hình ảnh một ông trưởng giả giàu sang, đầy quyền lực. Ông đến với gã cùng tử như người bạn nghèo, cùng đi tìm việc kiếm sống, bằng cách làm thuê, quét dọn các hầm xí. Bằng sự gần gũi thân thiết ấy, dần dần ông mới có thể nói rõ lý lịch cho người cùng tử biết, để xác nhận anh chính là kẻ thừa tự chính đáng của cái sản nghiệp đồ sộ này.

Cho nên, sau khi nghe những lời phát biểu phủ nhận thân Phật còn có bệnh, A-nan bối rối, muốn bỏ đi, nhưng lại có tiếng từ hư không, hay tiếng nói từ chính trong giác trí của A-nan, nói rằng:

"A-nan, Cư sĩ nói đúng, nhưng vì Phật hiện thân trong đời năm trược ác, hiện hành pháp này để cứu độ chúng sinh. A-nan, cứ đi xin sữa, chớ hỗ thẹn."

Vậy, cuối cùng, đâu là hình ảnh chân thực của Như Lai?



CHƯƠNG IV
HỘI KIẾN CÁC BỒ TÁT

I. MÂU THUẪN NỘI TÂM VÀ THỜI ĐẠI

A-nan quả thật bị chấn động bởi những phát biểu của Duy-ma-cật về Phật thân, về tính siêu việt của Phật thân. Nhưng ngay sau đó đã tự trấn tĩnh bằng quan điểm hiện thực: Thế tôn Thích-ca xuất hiện trong thời đại năm ác trược, nên hiện thân có già, có bệnh và có chết. Điều này có vẻ gần như tín điều Thiên Chúa nhập thế trong nhiều tôn giáo. Thượng đế hiện xuống thân người thì cũng chấp nhận thân phận con người.

Trược, trong tiếng Phạn là *kaṣāya*, nguyên nghĩa chỉ cho vị chát; kế đó, chỉ cho một loại màu gọi là hoại sắc, màu nâu hay đỏ sậm, vàng đỏ, màu của y tỳ-kheo thường gọi là màu áo ca-sa. Nghĩa được dùng trong ngữ cảnh này là "cặn bẩn", chỉ cho hiện tượng suy thoái của thời đại.[1]

Luận *Du-già* nói, khi Bồ-tát tích lũy hành trang là các thành phần của trí giác Bồ-đề, một trong những điều kiện cần có là nhận thức về thời đại: "Bồ-tát nhận thức một cách như thật về thế giới Chúng sinh, hoặc đang thời suy thoái hay tăng trưởng (có cặn bẩn), và thời đại suy thoái hay tăng trưởng mà không có cặn bẩn. Sự suy thoái có năm: tuổi thọ, nhân phẩm, đạo

---

[1] *Kośa-bhāṣya*, p. 183: *apakarṣasyādhas tāt pratyavarā āyurādayaḥ kiṭṭabhūtatvat*, tuổi thọ bị giảm xuống đến mức rất thấp, như cặn bẩn. Cf. *Câu-xá*, tr. 64a18.

đức, học thuyết, kỷ nguyên."[2] Bồ-tát nhận thức chính xác về thời đại để cho sở tri và sở học thích hợp, thích ứng với các chu kỳ tăng trưởng hay suy thoái của nó.

Quan điểm về sự xuất hiện của Phật Thích-ca, hay các Phật khác, vào thời kỳ suy thoái trong chu kỳ tăng trưởng và suy thoái của thế giới phổ biến trong Đại thừa, và trong một số bộ phái.[3] Quan điểm càng về sau trong Đại thừa càng tỏ ra là nhận thức bi quan về sự tồn tại của Phật pháp.

Quan điểm này không được tìm thấy trong kinh điển Pāli. Trong các kinh điển Pāli, từ *kasāya*, hay đồng dạng phổ biến của nó là *kasāva*,[4] được dùng theo nghĩa *mục nát, rỗng bộng*. Đoạn văn rất tượng hình trong kinh *Sacetana*[5] mô tả như một bánh xe không được làm tốt, khi lăn hết sức đẩy ban đầu, nó bị xoay và đổ. Trái lại, bánh xe được làm tốt, khi lăn hết sức đẩy ban đầu, nó dừng hẳn lại như được móc chặt vào trục xe, không bị ngã đổ. Bánh xe đầu được mô tả là gỗ của nó có chỗ cong, có khuyết điểm, có chỗ rỗng. Phật như người thợ làm bánh xe thiện nghệ, biết rõ gỗ cong, gỗ hỏng, gỗ rỗng. Các tỳ-kheo hay tỳ-kheo ni nào mà phẩm chất đạo đức có chỗ cong, có chỗ hỏng, có chỗ rỗng sẽ rời bỏ Thánh đạo, không

---

[2] *Bodhisattvabhūmi*, 173: *punaḥ sattvakokasyaiva kaṣāyotsadakālatāñ ca yathābhūtaṃ prajānāti. niṣkaṣāyānutsadakaṣāyakātāñ ca yaduta pañca-kaṣāyanārabhya āyuṣka-ṣāyaṃ sattvakaṣāyaṃ kleśakaṣāyaṃ dṛṣṭikaṣāyaṃ kalpakaṣāyam*. / *Du-già* 44, T30n1579, tr. 538a4.

[3] *Câu-xá*, k. 94: khi tuổi thọ con người bắt đầu giảm từ 84.000 tuổi xuống đến 100 tuổi, các Phật xuất hiện trong khoảng thời gian đó.

[4] *Pāli-English Dictionary*, PTS; *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, F. Edgerton.

[5] *Aṅguttara* i. 112. Sớ giải: *sakasāvāti pūtisārena ceva phegguṇā ca yuttā*, gọi là *kasāva* (*kasāya*), vì nó được làm với ruột bên trong mục nát, chỉ có vỏ bọc ngoài.

lăn theo đường chánh, và sẽ trụy lạc, như bánh xe kia nhất định rơi đổ.[6]

Đại thừa Phật giáo phát triển chỉ sau khi đế quốc Maurya được thống nhất bởi Hoàng đế A-dục bị sụp đổ; Ấn Độ chia thành nhiều vương quốc; tình trạng tranh giành quyền lực giữa các vua chúa là điều tất nhiên. Ngay sau khi A-dục băng hà, Phật giáo không còn được ưu đãi như trước nữa mặc dù ảnh hưởng trong quần chúng vẫn tiếp tục. Tuy vậy không khỏi gây trong tâm tư Phật tử những hoài niệm về một thời kỳ rực rỡ của nó. Đấy là ấn tượng về sự suy thoái của thế giới.

Ngay cả trong tình trạng hưng thịnh, từ góc nhìn của người bảo thủ tư tưởng bi quan về sự suy thoái cũng dễ thành hình. Vì hình thức giáo lý không được thực hành như trước nữa mà đã có nhiều thay đổi theo sự phát triển của xã hội. Người ta biết chỉ sau Phật Niết-bàn khoảng 100 năm nhóm tỳ-kheo Bạt-kỳ ở Tỳ-da-li, bản địa của Duy-ma-cật, đã quy định những áp dụng mới mẻ cải biến từ mười điều luật Phật chế. Trước nguy cơ chia rẽ Tăng đoàn, một hội nghị kết tập lần thứ hai đã diễn ra gồm 700 đại biểu. Sau khi thảo luận về tính hợp luật của mười quy định mới của nhóm tỳ-kheo Bạt-kỳ ở Tỳ-da-li, đại hội tiến hành thủ tục hành xá-la, tức bỏ phiếu để lấy quyết định đa số. Kết quả, đại biểu các Thượng tọa bác bỏ mười quy định mới, trong khi hàng đại chúng, đông hơn, chấp nhận. Tăng đoàn bắt đầu phân hai; Thượng tọa bộ và Đại chúng bộ.

---

[6] A. ibid.: *yassa kassaci, bhikkhave, bhikkussa vā bhikkhuniyā vā kāyavaṅko appahīno kāyadoso kāyakasāvo, vacīvaṅko appahīno vacīdoso vacīkasāvo manovaṅko appahīno manokasāvo, evaṃ papatitā te, bhikkhave, imasmā dhammavinayā.*

Một nhà thơ Trung Hoa đã viết: “tại sơn tuyền thủy thanh, xuất sơn tuyền thủy trược.” Nước nguồn trong núi thì trong, nhưng ra khỏi núi, nước nguồn thành đục. Con suối nhỏ hiền lành, trong vắt, trong rừng núi vắng vẻ, không hề bị người hay vật khuấy đục lên. Nhưng khi nó mở rộng thành con sông lớn, tất phải mang theo nó vô số rác bẩn, nhiều khi cả cây trái độc. Sự phát triển đạo giáo không nhất thiết như sông suối. Dù vậy, từ một góc nhìn, vẫn có sự tiếc nuối về thời kỳ mà Phật pháp còn là một vị ngọt duy nhất; từ đó gây thành ấn tượng về sự suy thoái. Phật pháp tuy là ly dục thanh tịnh, như thân Phật vốn vô lậu vô vi, nhưng khi thể hiện giữa lòng đời, vẫn phải chịu quy luật sinh diệt của thế giới.

Từ sự hoang mang bối rối chỗ đến khẳng định thực tế của A-nan trước những lời lẽ lạ lùng của Duy-ma-cật, ở đó đã nói lên khá rõ nét mối xung đột nội tâm khi quan sát bản thân giáo lý nguyên thủy của Phật trong sự phát triển của thời đại lịch sử. Con người không thể tách mình ra khỏi thời đại, ra khỏi trào lưu phát triển của xã hội mà mình lớn lên trong đó, để tự hành đạo. Những cuộc luận đạo của Duy-ma-cật với các Đại Thanh văn đã giới thiệu Phật pháp trên cũng một nền tảng giáo nghĩa nhưng được nhìn từ hai góc độ khác nhau, trong hai bối cảnh xã hội khác nhau. Để hoàn thiện nhận thức, Duy-ma-cật tiến đến luận đạo với các Bồ-tát, trong một xu hướng xã hội khác trước.

II. CÁC BỒ TÁT

Trong đoạn này, Duy-ma-cật gặp gỡ luận đạo với bốn vị Bồ-tát. Trong đó ngoại trừ Bồ-tát Di-lặc, ba vị còn lại không xuất hiện trong nhiều kinh điển lớn khác của Đại thừa. Do lẽ này, các nhà chú giải không biết đặt vị trí các Bồ-tát này ở đâu trong số các Đại Bồ-tát như Phổ Hiền, Quán Thế Âm, v.v...

Sự gặp gỡ của Duy-ma-cật với các Bồ-tát tất nhiên không phải là tình cờ. Kinh văn muốn nêu rõ ý nghĩa nào đó của Đại thừa, tương phản với các Thanh văn đã giới thiệu trước. Đồng thời cũng cho thấy những giới hạn trong sự hành đạo của các Bồ-tát Đại thừa. Không thấy bản chú giải nào giải thích rõ ý nghĩa này. Phần lớn chỉ dựa theo những lý luận của Duy-ma-cật để nói rằng sở tri và sở hành của ông vượt hẵn trên tất cả Thanh văn và Bồ-tát. Tức là giới thiệu phẩm cách riêng của Duy-ma-cật.

Một cách tổng quát, trong hai Bồ-tát đầu, Di-lặc ở vào địa vị cứu cánh, Quang Tịnh ở vào giai đoạn sơ phát tâm. Hai vị này tượng trưng cho khởi điểm và cứu cánh của Bồ-tát đạo. Hai vị sau, Trì Thế tượng trưng cho sự hoàn thiện giới đức trước sự cám dỗ của Ma; Thiện Đức hoàn thiện sự bố thí. Nói cách khác, hai diện Trí và Bi của Đại thừa được thể hiện qua nhân cách bốn vị Bồ-tát.

1. Di-lặc

a. Truyền thuyết

Bồ-tát Di-lặc, hay Phật tương lai, vốn là hình ảnh rất quen thuộc không chỉ đối với Phật tử Đại thừa. Danh hiệu của Ngài cũng xuất hiện rất nhiều nơi trong kinh điển Pali. Kinh *Chuyển luân vương* nói:[7] "Khi tuổi thọ loài người lên đến tám vạn tuổi, bấy giờ có Thế tôn hiệu là Di-lặc xuất hiện ở đời."

Huyền ký tương tự cũng được nói đến trong *Trung A-hàm*. Ở

---

[7] *Cakkavatti-suttam*, D.iii. 76. Hán dịch tương đương, *Trường A-hàm* 6 (*Chuyển luân thánh vương tu hành* kinh, T01n0001, tr. 041c29). Pali còn có một bản thi tụng nhan đề *Anāgatavaṃsa* (Đương lai ký), kể riêng về chuyện Phật Di-lặc (Pali: *Metteyya*) đương lai, được nói là do Trưởng lão *Kassapa* soạn; tài liệu Journal of the Pali Text Society, 1886.

đây còn thêm chi tiết. Sau khi nghe Thế tôn huyền ký về sự xuất hiện của một Chuyển luân vương tên Loa,[8] bấy giờ trong thính chúng có một tỳ-kheo tên là A-di-đá[9] đứng dậy trình Phật, ông muốn trong tương lai ông sẽ là vị Chuyển luân vương đó. Ước nguyện này bị Phật khiển trách, một lần chết là quá đủ, sao còn muốn chết thêm lần nữa.[10] Tỳ-kheo này bị khiển trách, vì không mong diệt tận sinh tử, chứng nhập Niết-bàn; lại muốn tái sinh nhiều đời nữa để làm vua. Sau đó Phật lại huyền ký về sự xuất hiện của vị Phật tương lai hiệu Di-lặc, trong triều đại Loa Chuyển luân vương. Bấy giờ Tôn giả Di-lặc cũng hiện diện trong thính chúng, đứng dậy chắp tay trình Phật, phát nguyện sẽ là vị Phật được huyền ký đó. Phát nguyện này được Thế tôn tán thán.[11] Ngay lúc đó, Phật bảo A-nan mang ra chiếc y được dệt bằng kim tuyến do bà Kiều-đàm-di cúng Phật, trao cho Di-lặc. Tuy ước nguyện tái sinh nhiều đời nữa, nhưng Di-lặc được tán thán, vì ước nguyện "cứu hộ thế gian; vì mục đích cứu cánh, vì sự an ổn và hạnh phúc của thế gian."[12]

Tuy có một vài sai khác giữa các truyền thống, nhưng điểm được thừa nhận chung, Di-lặc là vị Phật tương lai, sau một

---

[8] Trong kinh *Cakkavattī* dẫn trên, tên vua này được gọi là *Saṅkha* (vỏ sò).

[9] Pali: *Ajita*, Hán cũng thường phiên âm là A-dật-đa (Bồ-tát).

[10] *Trung A-hàm* 13 (*Thuyết bản* kinh, T01n0026, tr. 510a01).

[11] Dẫn thượng, T01n0026, tr. 510c10.

[12] Đoạn kinh trên cũng được dẫn, và giải thích, *Đại Tỳ-bà-sa* 178 (T27n1545, tr. 893c7). Trong các tài liệu Hán này cho thấy, trong Phật giáo bộ phái, A-dật-đa (A-di-đá, hay A-thị-đa, Skt.=Pali: *Ajita*, Vô Năng Thắng), và Di-lặc (Pali: *Metteyya*, Skt. *Maitreya*), là hai nhân vật khác nhau; đều là tỳ-kheo trong chúng Thanh văn của Phật Thích ca. Nhưng trong các truyền thuyết Đại thừa 9 (*Pháp hoa* 6, phẩm Tùy hỉ công đức, T9n262, tr. 46b27: Phật gọi Di-lặc là A-dật-đa. Cf. bản Skt.: *atha khalu bhagavān Maitreyaṃ...etad avoca: yaḥ kaścid Ajita kulaputro...)*

thời gian dài, kế tiếp Phật Thích-ca để truyền giảng Chánh pháp. Hiện tại, Ngài đang là Bồ-tát ở trên cung trời Đâu-suất. Sự tồn tại này được gọi là nhất sinh bổ xứ, hay nhất sinh sở hệ.[13] Quan niệm này chung cho cả bộ phái và Đại thừa. Địa vị quả chứng của Ngài hiện tại được gọi là A-bệ-bạt-trí,[14] hay bất thối chuyển.

b. Ý niệm thời gian

Ý niệm thành Phật liên hệ ý niệm thời gian; dù hiểu theo nghĩa thời gian tuyến tính, hay thời gian siêu nghiệm.

Thế giới như bánh xe;
Thời gian, bánh xe quay.
Người cũng như bánh xe,
Khi lên rồi lại xuống.[15]

Thời gian như bánh xe, quay vòng bất tận. Luân hồi không khởi điểm, không đoạn cuối. Tư duy của con người về ý nghĩa tồn tại như tập trung vào một điểm, một thời điểm nào đó thôi, trên vành bánh xe, để không thể nhận thức được đâu là biên tế tối sơ của thời gian, và đâu là tận cùng của thế giới.[16] Con người bị trùm kín trong bóng tối vô minh,[17]

---

[13] Skt. *ekajātipratibandha*, còn bị ràng buộc một đời nữa. Từ này không có tương đương Pali.

[14] Skt. *avivartika*.

[15] *Đại trí độ* 1 (T25n1509, tr. 065b14).

[16] Vì vậy các nhà Hữu bộ gọi các pháp hữu vi là lộ trình thời gian, *Câu-xá* 1; *Kośa-bhāṣya*, i.7: *ta eva saṃskṛtā gatagacchadgamiṣyadbhāvād adhvānaḥ*, các pháp hữu vi, vì tự thể là quá khứ, hiện tại, hay vị lai, nên gọi là lộ trình thời gian.

[17] *Avijjā-suttam* (A.v.113): *purimā bhikkhave koṭi na paññāyati avijjā, ito pubbe avijjā nāhosi, atha pacchā samabhavī'ti*, không thể cho biết được vô minh từ biên tế tối sơ, để nói rằng, trước đó vô minh không tồn tại; sau này mới xuất hiện.

không thể nhận thức được từ đâu là khởi thủy của thời gian, và đến đâu là biên tế của không gian, chỉ trừ tính quy ước của tư duy, tìm một điểm tựa để không rơi vào trạng thái hoài nghi đáng kinh sợ. Từ điểm tựa quy ước đó, như là sự tồn tại thật tế của nguyên nhân phát sinh nhận thức, tư duy tự nâng mình lên cảnh giới tuyệt đối.[18] Đó là cảnh giới giải thoát, vượt ngoài vòng quay bất tận của thời gian.

Trong giới hạn quy ước của tư duy, nghĩ về sự thành Phật, như nghĩ về điểm tận cùng của vòng quay bánh xe, ở đó thời gian được hình dung bằng con số vô số.[19] Từ khi chớm khởi ước nguyện thành Phật, cho đến khi thành Phật, phải trải qua ba vô số kiếp. Tại sao phải lâu dài như thế? Đấy cũng có thể là ý nghĩa ước lệ, để cho tư duy có điểm tựa mà hình dung về một nhân cách tuyệt đối, siêu việt thời gian. Không chỉ là phẩm tính siêu việt thời gian, mà còn bằng vào thước đo vô tận của thời gian để hình dung về giá trị phổ quát của tư duy và hành động, của hùng lực và từ bi. Bởi vì, "Bồ-tát cần phải trải qua ba vô số kiếp tu tập tích chứa tư lương đại phước đức, trí tuệ, hành sáu ba-la-mật, qua nhiều trăm nghìn khổ hạnh,

---

[18] *Bát-nhã đăng 11*, phẩm 19 "Quán thời" (T30n1566, tr. 109a14): "Các nhà Phệ-thế-sư (*Vaiśeṣika*) nói, trong đệ nhất nghĩa, thời gian tồn tại (*paramārthataḥ bhāvānaṃ svabhāvo vidyate*), vì tự thể của pháp làm nguyên nhân nhận thức (*abhivyakter hetusadbhāvāt*), như ngọn đèn. Nếu không có thời gian, do đâu mà tồn tại nguyên nhân cho nhận thức." Cf. *Prajñāpradīpa*, ch. iv. *Kālaparīkṣa*.

[19] Vô số, tên gọi một số đếm, trong chuỗi 60 số đếm của hệ thập phân hay bách phân; chứ không phải là số lượng không đếm được. Do đó, nguyên tiếng Phạn: *asaṃkheya*, thường dùng theo phiên âm là a-tăng-kỳ để không hiểu nhầm. Trong 60 hàng số, *asaṃkheya* thuộc hàng số thứ 60, nghĩa là 1.10^{59}. *Câu-xá* 12 (T29n1558, tr. 063c11); *Đại Tỳ-bà-sa* 178 (T27n1545, tr. 892a26).

mới chứng đắc Vô thượng Bồ-đề."[20] Đó là quan niệm chung cho cả Phật giáo bộ phái, và Đại thừa.

Nhưng, chính quan niệm ấy, khi nghĩ đến sự thành Phật, khiến đa số khiếp sợ. Tuy tất cả Bồ-tát bắt đầu sự nghiệp bằng sự phát tâm, quyết định sẽ chứng thành Vô thượng Bồ-đề, vì lợi ích của hết thảy chúng sinh, dẫn tất cả đến chỗ an ổn tuyệt đối, đến cứu cánh Niết-bàn; nhưng trung gian, có trường hợp kiên trì, dũng mãnh thăng tiến; và cũng có trường hợp gọi là thoái thất tâm Bồ-đề. Vì sao? Vì nghĩ đến thời gian cực kỳ lâu dài, đến ba đại a-tăng-kỳ kiếp. Suốt trong thời gian đó, cần phải hành vô số việc khó hành, chịu vô vàn thống khổ của sinh tử liên tục không gián đoạn. Nghĩ như vậy mà kinh khiếp. Tâm Bồ-đề rơi mất.[21]

Như vậy, há không phải rất có ý nghĩa chăng, khi Duy-ma-cật hỏi Bồ-tát Di-lặc: "Trong ba thời, Ngài sẽ thành Phật vào thời nào?" Câu hỏi đó có ý nghĩa gì? Hãy nói là, nếu không siêu việt khái niệm thời gian sẽ không thể tư duy một cách chân chính về Phật tính như là tự tính của hết thảy chúng sinh. Bởi vì con mắt pháp này thường hằng tồn tại, và tự tính luôn tỏa sáng bằng pháp chân thật.[22] Tự tính ấy là Phật tính, cũng được gọi là pháp trụ và pháp vị.[23] Hai từ ấy được dùng để

---

[20] *Câu-xá*, đã dẫn (T29n1558, tr. 063c15).

[21] *Du-già sư địa* 35 (phẩm Phát tâm, T30n1579, tr. 482a01).

[22] *Saddharma*, ii. 102: *sthitikā hi eṣā sadā dharmanetrī prakṛtiś ca dharmaṇā sadā prabhāsate*/

[23] *Saddharma*, ch. ii. k. 103: *dharmasthitiṃ dharmaniyāmatāṃ ca*/ Cf. S. ii. 25: *uppādā vā tathāgatānaṃ anuppādā vā tathāgatānaṃ, ṭhitāva sā dhātu dhammaṭṭhitatā dhammaniyāmatā idappaccayatā*, Các Như lai dù xuất hiện hay không xuất hiện, giới tánh ấy vẫn ổn định, là tính quan hệ tồn tại của vạn hữu, đó là pháp trụ tính, là pháp vị tính. Sớ giải Pāli: bất cứ khi nào có hữu, bấy giờ có sinh, già chết; quy luật ấy được xác

chuyển tải ý nghĩa duyên khởi. Nói là pháp trụ, vì tự tính của hết thảy các pháp là như vậy, luôn tồn tại trong quan hệ, trong mối tương tức tương nhập. Nói là pháp vị, là nguyên lý tồn tại của pháp, vì Phật xuất hiện hay không xuất hiện, lý duyên khởi vẫn tồn tại ở đó. Duy chỉ chúng sinh không có mắt để nhìn thấy thôi. Cho nên, Phật tính tức duyên khởi. Lý duyên khởi, như Trung luận nói: không tịch diệt, không hiện khởi, là duyên khởi.[24] Đó là lý tắc được nhận thức trong quan hệ thời gian, nhưng cũng là lý tắc tồn tại siêu việt khái niệm thời gian.

c. Như như

Qua trường kỳ thời gian, Bồ-tát tích lũy công đức phước báo, và phát triển năng lực trí tuệ. Bằng công đức được tích lũy ấy, dù sinh vào chủng loại nào, trong bất cứ giai tầng nào của xã hội hay phi xã hội, Bồ-tát không thuộc hạng bần hàn, thấp kém. Không nghèo hèn, không kém trí, không bất lực. Đó là nền tảng vật chất, và điều kiện môi trường, để Bồ-tát hành đạo. Bằng năng lực trí tuệ, Bồ-tát nhận thức những gì đã thực hành, đã tích lũy, tất cả yếu tính của pháp đã qua, thảy đều là không, tịch tĩnh. Bồ-tát nhận thức pháp tính đồng như hư không.[25]

Nhưng, cũng có một lúc, Ác Ma xuất hiện, quấy nhiễu tâm tư, và lung lạc chí nguyện của Bồ-tát, bằng chính điều mà Bồ-tát

---

định, nên nói là *ṭhitāva sā dhātu* (giới tánh ấy ổn định). Các pháp đã hiện khởi tồn tại do quan hệ của duyên với duyên, đó tính tồn tại xác định của các pháp (*dhammaṭṭhititā*: pháp trụ). Các duyên hay điều kiện quan hệ trong mối tác động hỗ tương, do đó gọi là tính quyết định của pháp (*dhammaniyāmatā*: pháp vị).

[24] *Mādhyamaka*: *anirodham anutpādam... pratītyasamutpādam*.

[25] *Hoa nghiêm*, bản 60, quyển 27 (phẩm 22 Thập địa, T9n278, tr. 571b18).

đã sở đắc. Ác Ma nói: "... Như vậy, hết thảy đều đồng đẳng như hư không. Trong cái Không của tính tướng, không có một pháp gì để nói là chứng và được chứng... Hết thảy tính tướng đã là vốn không, cùng đồng đẳng như hư không; vậy thì ích lợi gì mà ông phải cần khổ cầu chứng Vô thượng Chính đẳng Bồ-đề?... Ông hãy dẹp bỏ Bồ-đề nguyện ấy đi, đừng có vì sự an lạc của hết thảy hữu tình mà trường kỳ nhận chịu những khổ lụy..."[26] Rồi Bồ-tát trả lời: "Tuy hết thảy pháp đồng đẳng như hư không; tính tướng thảy đều không. Nhưng các hữu tình trong đêm dài sinh tử không thấy không biết, cho nên điên đảo kiêu xa để phải chịu vô lượng khổ. Ta phải khoác lên mình giáp trụ công đức mà tính tướng thảy đều không như hư không bao la..."[27]

Trước sự kiện có khi phải nhận chịu cảnh ngộ tưởng chừng không thể vượt, bằng sở học, Bồ-tát có thể tự biện hộ, để thoái thất Bồ-đề tâm. Đó là những giai đoạn quyết định sự tiến thoái. Vượt qua khỏi đó, Bồ-tát bước vào địa vị Bất thối chuyển.[28] Cũng gọi là quán đỉnh vị. Như con trưởng của Chuyển luân vương được làm lễ quán đỉnh, tấn phong chức vị Hoàng thái tử kế thừa ngôi báu. Tuy chưa chính thức lên ngôi Hoàng đế Chuyển luân, nhưng phong tư cốt cách, kể cả quyền lực, đều như Chuyển luân vương. Bồ-tát lúc này chính thức được xác nhận là con chân thật của Như lai, là tùy sinh của Như lai. Vì sao? "Chân như của Như Lai không đến, không đi... Chân như của Như Lai là chân như của hết thảy pháp... Các Bồ-tát hiện chứng chân như của hết thảy pháp như vậy, nên nói là Như lai, Ứng cúng, Đẳng chánh giác." Và

---

[26] *Đại Bát-nhã* 449 (T7n220, tr. 264b29).
[27] ibid.
[28] Skt. *avivartika*. Xem *Đại trí độ* 73 (phẩm 55. A-bệ-bạt-trí).

theo nghĩa đó mà nói các Phật tử là tùy sinh của Như lai.[29]

Qua trường kỳ gian khổ, đến khi đạt thành mục đích, thấy tự tính của tất cả là không; tất cả đều như như. "Nhất thiết trí như như. Hết thảy các pháp như như. Hết thảy đều đồng một Chân như, không hai, không khác, không cùng tận." Thấy như vậy rồi, "Do nhận thấy ý nghĩa như vậy rồi, này chư thiên, tâm Ta xu hướng tịch tĩnh, im lặng không thuyết pháp. Vì sao? Vì pháp này sâu xa, khó thấy, khó giác tri."[30]

Duy-ma-cật hỏi Bồ-tát Di-lặc: "Thưa Di-lặc, khi đức Thế tôn thọ ký Nhân giả còn một đời nữa sẽ chứng đắc A-nậu-đa-la-tam-miệu-tam-bồ-đề. Sự thọ ký ấy nhắm vào đời nào? Đời quá khứ chăng? Đời vị lai chăng? Đời hiện tại chăng? Nếu là đời quá khứ, thì đời quá khứ đã diệt. Nếu là đời vị lai thì đời vị lai chưa đến. Nếu ở đời hiện tại, thì đời hiện tại không đình trú. Như Phật đã nói: Này tỳ-kheo, ngươi nay tức thời vừa sinh, vừa già, vừa diệt. Nếu bằng vô sinh mà được thọ ký, thì vô sinh là chính vị. Mà trong chính vị thì không có thọ ký, cũng không có sự chứng đắc A-nậu-đa-la-tam-miệu-tam-bồ-đề?"

---

[29] Trong kinh *Bát-nhã* (T7n220, tr. 253b01), Phật gọi Tu-bồ-đề tùy sinh của Như lai (*tathāgatānujāta*). Xem *Đại trí độ* 72 (T25n1509, tr. 564c15). Trong kinh *Selasuttam* (Pāli, M.i. 146), Phật gọi Xá-lợi-phất là tùy sinh của Như lai, vì tùy chuyển pháp luân mà Phật đã chuyển (*mayā pavattitaṃ cakkaṃ sāriputto anuvatteti anujāto tathāgataṃ*). Sớ giải (iii. 403), có ba loại con: con ác giới gọi là *avajāto* (hạ sinh); không phải là con của Như lai. Con hơn cha mẹ, gọi là *atijāto* (thắng sinh); nhưng không có ai hơn Phật cả nên không có con của Như lai như vậy. Như lai duy nhất có một hạng con, đó là *anujāta* (tùy sinh). Xem *Tạp A-hàm* (kinh 874, T02n0099, tr. 220c19): "Có ba hạng con: thắng sinh, con hơn cha mẹ. Tùy sinh, con bằng cha mẹ. Hạ sinh, con kém hơn cha mẹ."

[30] *Đại Bát-nhã* 448 (T7n220, tr. 252a14).

Về từ chánh vị được nói trong đoạn dẫn trên, La-thập nói: "Chân tướng thường định nên nói là chánh vị."[31] Nghĩa là, yếu tính của thực tại Chân như thường hằng ổn định trong nguyên vị của nó, được hiểu đó là chánh vị. Trong bản dịch của Huyền Trang, từ chánh vị được dịch là chánh tánh. Khuy Cơ giải thích: Đó là chân tánh của pháp.[32] Tự tánh chân thực của vạn hữu, đó là Không tính theo thắng nghĩa tuyệt đối.

Nguyên lai, trong A-tỳ-đàm, chánh hay chánh tánh là giai đoạn chuyển tiếp từ phàm phu trở thành Thánh giả, được gọi là "nhập chánh tánh ly sanh" tức rời bỏ bản tính phàm phu (sanh) để trở thành Thánh (chánh).[33] Đây là giai đoạn mà cấu trúc bản lai của thân và tâm bắt đầu quá trình thay đổi. Trong Đại thừa Du-già tông, đó là bắt đầu quá trình chuyển y. Khi cấu trúc của thân này và tâm này được thay đổi, thì cấu hình của thế giới theo đó cũng thay đổi. Thời gian trong tâm thức của phàm phu và của Thánh giả tất nhiên không giống nhau. Trong tâm thức của Thánh, ý niệm về sự tái sinh trong tương lai, gọi là vô sinh, không tồn tại, do đó khái niệm về thời gian theo quá khứ, hiện tại và vị lai cũng không tồn tại. Trong ngữ cảnh đó, ý tưởng về sự được thọ ký, tức sẽ thành Phật trong tương lai, cũng không tồn tại.

Tuy nhiên, trong tâm thức chúng sinh, ước vọng tương lai, tất nhiên là một tương lai tốt đẹp hơn, là một hiện thực. Ước vọng tương lai là nguồn thực phẩm duy trì sự sống hiện tại. Vậy, khi Bồ-tát Di-lặc giảng giải cho chư thiên về pháp bất thối, để chờ đợi sự thành Phật trong tương lai, phải chăng khi ấy Bồ-tát đang cung cấp nguồn thực phẩm, hy vọng và chờ

---

[31] *Chú Duy-ma*, T38n1775. tr. 361b22
[32] *Vô cấu xưng sớ*, T38n1782, tr. 1058b03.
[33] Skt. *nayāma-avakrama*; *Kośa-bhāṣya*, 67.

đợi cho chư thiên? Vì vậy, Duy-ma-cật nói: "Ngài chớ nói những lời dụ hoặc ấy."

Tiếp đó Cư sỹ giải thích ý nghĩa gọi là chứng đắc Bồ-đề hay Chánh giác:

"Thật sự không có người phát tâm vô thượng bồ-đề cũng chẳng có người thoái thất. Bồ-đề không thể được chứng đắc bằng thân, không thể được chứng đắc bằng tâm. Tịch diệt là bồ-đề, vì diệt các tướng. Không có quán là bồ-đề vì nó lìa ngoài nhân duyên. Không hành là bồ-đề vì nó dứt tuyệt nghĩ tưởng. Đoạn là bồ-đề, vì xả ly các kiến. Xả ly là Bồ-đề, vì xả ly vọng tưởng (...) Đến là bồ-đề, vì đi đến thực tế. Bất nhị là bồ-đề, vì nó xa lìa ý và pháp. Bình đẳng là bồ-đề, vì đồng đẳng với hư không (...) Không xứ sở là bồ-đề, vì không hình sắc. Giả danh[34] là bồ-đề, vì tên gọi vốn rỗng không..."

Di-lặc như vậy đành khuất tất trước Duy-ma-cật.

d. Khuất tất

Nhưng, đích thực tế nào là ý nghĩa của sự khuất tất này?

Ở hàng nhất sinh sở hệ, đã bước lên địa vị quán đỉnh, có thể thay Phật chuyển bất thối pháp luân, nhưng sao Bồ-tát Di-lặc còn phải khuất tất trước đối biện sắc bén của Duy-ma-cật? Đấy là ẩn ngữ, không có ngôn ngữ để giải thích. Khuy Cơ cũng cố tìm cách nhìn vào mặt sau của ẩn ngữ. *Vô Cấu Xưng kinh sớ* dẫn kinh *Phóng bát*: "Di-lặc nói với Văn-thù-sư-lợi, những vị như ngài cho dù nhiều đến trăm nghìn vạn ức cũng không thể hiểu nổi sự việc tôi cất chân lên và hạ chân xuống... Cho nên, sự khuất phục của Di-lặc chỉ là sự giả. Không phải thật sự Di-lặc bị khuất phục. Xưa Di-lặc nói pháp bất thối cho

[34] Giả danh 假名. Htr.: duy danh 唯名. VKN: *nāmadheyamātraṃ*.

thiên chúng để họ có hy vọng mong cầu. Nay Duy-ma-cật đến nói vô tướng chân như, để làm nhân duyên cho họ."[35]

Trong toàn bộ kinh văn, không tìm thấy đoạn Khuy Cơ dẫn chứng. Nhưng nội dung tương tợ có thể tìm thấy trong kinh *Hoa nghiêm*, phẩm Thập địa: "Các Đại sỹ an trụ trong bậc Pháp vân địa; đối với sự cất chân và hạ chân của các ngài, hết thảy Bồ-tát cho đến bậc thứ chín cũng không thể hiểu nổi."[36]

Ở đây, trong giới hạn mà trí năng chúng ta có thể hiểu, sự khuất tất của Di-lặc trước Duy-ma-cật biểu hiện ý nghĩa tùy thuận pháp tánh.

2. Quang Nghiêm

a. Thiện Tài và Quang Nghiêm

Các bản sớ giải đều không giải thích nhân địa tu hành, hay nguồn gốc của vị Bồ-tát Quang Nghiêm đồng tử này, mặc dù danh hiệu được kể trong số các Bồ-tát tham dự pháp hội tại vườn Xoài.[37] Tuy nhiên, điều có thể thấy biết ở đây là, qua sự kiện các đệ tử, rồi các Bồ-tát từ chối đi thăm bệnh Duy-ma-cật, trong sâu thẳm của trần thuật, Kinh giới thiệu kho tàng Phật pháp, được nhìn từ nhiều khía cạnh khác nhau, mâu thuẫn và đối nghịch, để từ đó mỗi cá nhân tự chứng nghiệm ý nghĩa chân thật của Phật pháp.

---

[35] VCS (T38n1782_p1057b16). *Phóng bát kinh*, khuyết dịch, T15n0629, tr. 449a24.

[36] *Hoa nghiêm* (bản 60, T9n278, tr. 577a23).

[37] Lược sớ của Trạm Nhiên (T38n1778, tr. 641a29) nói: "Quang Nghiêm là Bồ-tát tại gia; pháp hữu của Tịnh Danh và Bảo Tích." Đây cũng chỉ dựa vào kinh văn mà suy đoán, không có chi tiết gì cụ thể. Khuy Cơ (VCS, T38n1782_p1017a04) cũng chỉ giải nghĩa tên: "Trong ánh sáng, có đủ màu sắc, đủ các thứ trang nghiêm, nên nói là Quang Nghiêm." Bản dịch của Chi Khiêm gọi là Quang Tịnh đồng tử. Skt. *Prabhāvyūha*.

Cho nên, Quang Nghiêm đồng tử là một nhân cách biểu hiện một phương diện của Bồ-tát đạo, trong quá trình tu dưỡng của Bồ-tát. Tên gọi mang nhiều ý nghĩa biểu tượng, chứ không chỉ đơn giản là một tên gọi. Vì vậy, điều cũng rất có ý nghĩa ở đây khi liên hệ đến "Hoa nghiêm Nhập pháp giới." Ở đó, Bồ-tát đạo bắt đầu bằng các thiếu niên nam nữ, những người mà Văn-thù đã khơi dậy nơi họ tâm Bồ-đề rộng lớn. *Duy-ma-cật* cũng bắt đầu với Bảo Tích và các công tử thành Tỳ-da-li. Từ Bảo Tích, cho đến Quang Nghiêm, có thể là hai thế hệ trong ý nghĩa nhân sinh. Cho thấy sự kế tục của lý tưởng Phật thừa Bồ-tát đạo là liên tục không gián đoạn.

Nhân cách biểu tượng của Quang Nghiêm, theo như tên gọi, là sự trang nghiêm bằng ánh sáng của trí tuệ. Đó là điều mà Văn-thù khai đạo cho Thiện Tài đồng tử, cùng các thiếu niên nam nữ khác. Rồi Văn-thù giáo giới Thiện Tài: "Để vững chắc sự nghiệp của Bồ-tát, để hoàn tất con đường của Bồ-tát; thì đây là điểm khởi đầu, từ đó mà lưu xuất, từ đó mà viên mãn Nhất thiết trí; đó là thân cận, tôn kính, phụng sự thiện tri thức."[38]

b. Khởi điểm và cùng đích

Bồ-đề tâm là ý chí, bạn hữu là bước khởi đầu. Ý nghĩa này cũng được thấy trong đối thoại giữa Duy-ma-cật và Quang Nghiêm. Chính vì thân cận thiện tri thức mà Quang Nghiêm hội ngộ Duy-ma-cật. Hoạt trường thiện tri thức của Thiện Tài bao la, trên những vùng không gian rộng lớn, và trong chuỗi thời gian vô tận. Không gian của Quang Nghiêm chỉ trong thành Tỳ-da-li. Thời gian cũng chỉ là sự tụ hội phút chốc. Đấy hiện thực rất gần gũi đời thường để dẫn người vào sự

---

[38] *Hoa nghiêm*, bản 40 (T10n0293, tr. 679b09).

nghiệp hoằng vĩ của Bồ-tát.

Cũng tương tự như Quang Nghiêm hỏi Duy-ma-cật: "Bác đi đâu về?" Thiện Tài sau khi chiêm ngưỡng lầu các Tì-lô-giá-na trang nghiêm tạng[39] của Di-lặc, rồi hỏi: "Đại Thánh, Ngài từ đâu đến?" Chúng ta hãy liên hệ ở đây với câu trả lời của Di-lặc:

"Hết thảy Bồ-tát không đến, không đi. Như vậy mà đến. Không hành, không trụ, như vậy mà đến. Vô xứ, vô định, như vậy mà đến. Không chết, không sinh, như vậy mà đến. Không đình trú, không thiên di, như vậy mà đến. Không động, không khởi, như vậy mà đến. Không tham luyến, không hệ lụy, như vậy mà đến. Không nghiệp, không quả báo, như vậy mà đến. Không khởi, không diệt, như vậy mà đến. Không đoạn, không thường, như vậy mà đến.

"Bồ-tát từ trú xứ đại bi mà đến... từ trú xứ đại từ mà đến... từ trú xứ đại nguyện mà đến... Hóa hiện như bóng của hình, như ảnh trong gương."[40]

Khi được Quang Nghiêm Đồng tử hỏi từ đâu về, Duy-ma-cật đáp: "Từ đạo tràng về."

Đạo tràng, tức Kim cang tòa, nơi chư Phật ngồi và thành tựu đại giác. Từ này, Huyền Trang không dịch là "đạo tràng" hay "Bồ-đề tràng" mà dịch là "diệu Bồ-đề."[41] Đây là nghĩa thứ hai của từ tiếng Phạn, chỉ tinh hoa hay tâm tủy chân thật của Bồ-đề, là diệu giác, là quả vị cứu cánh của Phật. Huyền Trang nhấn mạnh ý nghĩa thứ hai, nhưng danh từ đảo vị, thay

---

[39] *Gaṇḍa*: *Vairocanavyūhālaṅkāragarbha-mahākūṭāgāra*.

[40] *Hoa nghiêm*, bản 40 (T10n0293, tr. 835b25).

[41] Skt. *bodhimaṇḍa*, Tạng dịch: *byag-chub kyi snying-po*, có nghĩa là tâm tủy của bồ đề; đồng thời cũng chỉ kim cang tòa của Phật.

vì nói "Bồ-đề diệu" bản dịch Huyền Trang nói là "diệu Bồ-đề" nên các chú giải tập trung vào ý nghĩa Bồ-đề thay vì "diệu" tức tinh hoa, hay thượng vị.

La-thập dịch là "đạo tràng" nên các chú giải theo đó tập trung trên ý nghĩa thành Phật thay vì nêu rõ khởi điểm của Bồ-tát đạo. Trong Kinh văn, trả lời của Duy-ma-cật về ý nghĩa "Bồ-đề thượng vị" đã khá rõ: trực tâm, phát hành, thâm tâm và Bồ-đề tâm là Bồ-đề thượng vị. Ở đây, tinh chất của Bồ-đề, vị ngọt tối thượng vi diệu của Bồ-đề, chính là sự phát tâm Bồ-đề với bốn đặc tính: thứ nhất, điều mà La-thập dịch là *trực tâm*, Huyền Trang gọi là *thuần trực ý lạc*, trong nguyên tiếng Phạn nên hiểu là *ý chí hướng thượng*. Ý nghĩa này đã được Phật nói cho Bảo Tích trong chương đầu, khi trả lời về ý nghĩa thanh tịnh Phật quốc. Nguyên Phạn văn nói: "Thượng vị của ý chí hướng thượng là thượng vị của Bồ-đề."[42] Ý nghĩa như vậy cũng khá rõ. Ý chí hướng thượng của Bồ-tát trong nội dung của Duy-ma-cật là thanh tịnh Phật quốc, thành tựu Chúng sinh. Khi đã xác định được lý tưởng cao thượng của mình, Bồ-tát sơ phát tâm cảm thấy như đang thưởng thức hương vị tuyệt vời vi diệu của Bồ-tát đạo, hướng đến Bồ-đề.

Tiếp theo đó là phát khởi hành động. Trong Sự thật hành Bồ-tát đạo, Bồ-tát cảm nghiệm được thượng vị của Bồ-đề.

Còn lại, như đã đề cập trong chương một, đoạn nói về ba tâm và bốn độ.

Tiếp theo, Duy-ma-cật diễn giải các hành trì của Bồ-tát là thượng vị của Bồ-đề, bao gồm sáu ba-la-mật, bốn vô lượng tâm, và những thành tựu chứng đắc của Bồ-tát. Những điều

---

[42] VKN: *bodhimaṇḍa iti kulaputra āśayamaṇḍa…*

này cũng đã được đề cập trong chương một, về sự thanh tịnh Phật quốc.

Cuối cùng, Duy-ma-cật kết luận: tất cả cử chỉ của Bồ-tát thảy đều phù hợp tương ưng với các ba-la-mật, với sự thành thục chúng sinh, với sự hộ trì chánh pháp; tất cả những điều đó đến từ thượng vị vi diệu của Bồ-đề, được xác lập vững chắc trong Phật pháp.

Cho nên, việc Quang Nghiêm hỏi Duy-ma-cật, cũng là chào hỏi thường tình của người đời đối với hàng trưởng bối. Nhưng, từ những tế toái của đời thường, mà đi tìm ý nghĩa không cùng tận của nhân sinh, Bồ-tát có hay sinh sự, và nhiều lý sự quá đi chăng?

Giải đáp ý nghĩa đến và đi của Di-lặc xuất phát từ tự tính của các pháp, cho nên không đến, không đi. Trả lời của Duy-ma-cật xuất phát từ thể của hành động, tức tính thể của Bồ-tát hạnh. Ông nói, từ đạo tràng về, hay từ diệu Bồ-đề đến.[43] Đạo tràng, tức là cao đài của trí giác, là điểm xuất phát với tâm Bồ-đề, và cũng là điểm tựu thành của Bồ-tát đạo.[44]

---

[43] Bản Chi Khiêm và La-thập đều dịch là "đạo tràng." Bản Huyền Trang dịch là "diệu bồ đề." Cả hai đều cùng gốc Skt. *bodhimaṇḍa*. Theo đó, *maṇḍa* có nghĩa là "thượng vị" tức vị đề hồ (*Mahāvyutpatti*); cũng có nghĩa là tòa hay trường sở. Khuy Cơ: cựu dịch "đạo tràng", nhấn mạnh trên nghĩa nguyên nhân. "Bồ đề" thông cả nhân và quả.

[44] Khuy Cơ, VCS (T38n1782, tr.1060c19), có năm bồ đề: 1. Bồ đề tính, tức chân như. 2. Bồ đề dụng, tức chân trí. 3. Bồ đề nhân, tức ba tuệ luân để chứng đắc bồ đề. 4. Bồ đề bạn lữ, tức vạn hạnh phước trí. 5. Bồ đề cảnh, pháp chân và tục. Trong kinh văn, nêu 32 định nghĩa về diệu bồ đề (hay đạo tràng). Khuy Cơ chia thành sáu nhóm: 1. Gồm bốn định nghĩa, nói về phát khởi thực tế. 2. Gồm sáu ba-la-mật. 3. Gồm tám yếu tố thành thục

3. Trì Thế

a. Sáng thế và Trì thế

Tên gọi của vị Bồ-tát này cho thấy biểu tượng nhân cách của Bồ-tát, là vị nâng đỡ, hộ trì hay duy trì thế gian.[45]

Bồ-tát Pháp vân địa, địa vị thứ mười, cũng nói là quán đỉnh vị, thường thác sinh làm Đại Tự Tại Thiên vương.[46] Nguyên đó là xưng hiệu gọi các vị Thần sáng tạo thế gian trong tôn giáo Ấn Độ. Tín ngưỡng này được Đề-bà tường thuật trong *Niết-bàn luận* như sau: "Nhóm ngoại đạo thứ 15 là những người thờ Ma-hê-thủ-la thiên. Quả được sáng tạo bởi Na-la-diên.[47] Nhân là Phạm thiên. Ma-hê-thủ-la là nhất thể mà chia thành ba ngôi.[48] Đó là Phạm thiên, Na-la-diên và Ma-hê-thủ-la. Đất là y xứ. Ma-hê-thủ-la là chủ của đất. Hết thảy trong tam giới những loài có linh hồn (mạng) hay không có linh hồn (phi mạng) đều được sáng tạo bởi Ma-hê-thủ-la. Trên thân thể của Ma-hê-thủ-la, đầu là bầu trời. Đất là thân mình. Nước là nước tiểu. Núi là phân. Các sâu trùng trong bụng là chúng sinh...."[49]

---

chúng sinh. 4. Gồm hai thiện căn. 5. Gồm sáu thứ nhiếp thọ chánh pháp. 6. Còn lại, sáu sự cúng dường Như lai.

[45] Trì Thế, Skt. *Lokadhātṛ*, hay *Jagaddhātṛ*. Trạm Nhiên (T38n1778, tr. 643c27) giải thích: "Ghi nhớ không quên, gọi là *trì*. *Thế*, nghĩa là cách biệt." Giải thích này không phù hợp. Bản Chi Khiêm dịch là "Trì Nhân." Skt. *lokadhātṛ*, hay *jagaddhātṛ*, trong tôn giáo Ấn Độ, đều chỉ Thần sáng tạo, tức Brahman, hay Śiva.

[46] Tức Ma-hê-thủ-la thiên (*Hoa nghiêm* bản 60, T09n278, tr. 574c7, 577b12). Skt. *Maheśvara*.

[47] Skt. *Nārāyaṇa*.

[48] Nhất thể tam phân; Skt. *trimūrti*.

[49] *Đề-bà Bồ-tát thích Lăng-già kinh trung Tiểu thừa ngoại đạo Niết-bàn luận*, T32n1640, tr. 157c23.

Những vị Thần này từ tín ngưỡng phổ biến được đưa vào Phật giáo như những vị hộ trì Phật pháp, cho ở vào chỗ cao nhất trong thế giới hữu sắc là cõi trời Sắc cứu cánh, tức tầng thứ năm, cao nhất của năm tầng Tịnh cư thiên, nơi mà một vị A-na-hàm nhập Niết-bàn vì không tái sinh Dục giới. *Du-già sư địa* nói: "Vượt qua các tầng Tịnh cung (Tịnh cư) là trú xứ của Đại Tự Tại (Ma-hê-thủ-la). Ở đó có Bồ-tát địa thứ mười do huân tu thập địa đến chỗ tuyệt đối nên sinh vào đó."[50]

Bỏ qua tính chất thần thoại và tín ngưỡng tôn giáo, Bồ-tát Trì Thế như vậy được coi như biểu tượng cho phẩm chất cao nhất của Bồ-tát hàng thập địa. Phẩm chất đó, như vai trò sáng tạo thế gian của Thần tôn giáo, ở đây, Bồ-tát hàng thập địa được quan niệm như là những vị sáng tạo nên các giá trị và ý nghĩa tồn tại cho thế gian. Tất nhiên, chỉ trong ý nghĩa tục đế, hay chân lý ước lệ.

b. Ma sự

Thiện Tài sau khi từ giã Di-lặc, chuẩn bị đi vào giai đoạn chót, dự vào hàng nhất sinh sở hệ, bước lên địa vị Quán đỉnh Pháp vương tử; vào lúc ấy, Văn-thù xuất hiện. vừa tán thán vừa cảnh giác: "Nếu lìa tín căn, tâm tư bạc nhược, ưu sầu, hối tiếc, công hành không đủ, thoái thất, không tinh cần, với một chút ít công đức mà cho là đủ, với một chút thiện căn mà tâm bị buộc ràng, không thiện xảo để phát khởi hành nguyện của Bồ-tát, không được thiện tri thức che chở, không được Như lai hộ niệm; hạng như vậy thì không thể thấu suốt pháp tính như vậy, lý thú như vậy, sở hành như vậy, sở trụ như vậy..."[51]

Tất nhiên, Bồ-tát ở vào hàng bất thối chuyển, những lời cảnh

---

[50] *Du-già sư địa*, quyển 4, T30n1579, tr. 295a12.
[51] *Hoa nghiêm* (bản 60) quyển 60 (T9n278, tr. 783c03)

giác ấy thật sự là tán thán, vì đã vượt qua mọi chướng ngại, tâm tư không còn dao động. Nhưng trong một ý nghĩa khác, đó vẫn còn là lời cảnh giác. Cảnh giác Ma sự. Cho đến khi Bồ-tát ngồi tại Bồ-đề đạo tràng, vẫn còn phải chiến đấu lần chót với quân đội Ma: "Thế gian cùng với thiên giới không thể đánh bại đạo quân này của ngươi. Nhưng, bằng trí tuệ, Ta phá tan nó như đạp vỡ cái bát sành chưa được nung."[52]

Khi Ác Ma bị đức Thích tôn đánh bại tại Bồ-đề đạo tràng, y than thở: "Không dễ dụ La-hán, đấng Thiện thệ trong đời. Vị đã thoát cảnh Ma. Vì vậy ta buồn rầu."[53]

Ác Ma ở đây cũng chỉ là sự hình tượng hóa cái xấu trong thế gian. Nó là thế lực ngự trị không để một chúng sinh nào thoát ra khỏi sinh tử. Cho nên, nó được nói là phiền não ma. Cũng được nói là ngũ uẩn ma. Phiền não, tất nhiên là những kết sử ràng buộc, dẫn chúng sinh tái sinh, luân chuyển trong vòng quay bất tận. Năm uẩn, là sở y của tồn tại. Y trên đó, thiện hay bất thiện được thực hiện.

Ác Ma luôn theo dấu Phật, quấy nhiễu chúng Thanh văn. Trên đường đi của Bồ-tát tất nhiên không phải là không có dấu chân theo dõi của Ma. Vì vậy, sau khi Phật nói các công đức của Bồ-tát, vì để chứng thành Vô thượng giác ngộ mà dũng mãnh tinh tấn tu các ba-la-mật, và vô số việc khó làm khác; bấy giờ Tu-bồ-đề liền hỏi ngay dấu hiệu của Ma sự:

"Phật đã tán thán các công đức của Bồ-tát, vì để chứng đắc Vô thượng Bồ-đề mà dũng mãnh tinh tấn tu hành bố thí cho đến bát-nhã ba-la-mật, thành thục hữu tình, trang nghiêm

---

[52] Sn. i. 75: *yaṃ te taṃ nappasahati, senaṃ loko sadevako, taṃ te paññāya bhecchāmi, āmaṃ pattaṃva asmanā.*

[53] *Māradhītu-suttam*, S.i. 123.

Phật quốc, vì sao cần phải biết các Bồ-tát ấy khi phát khởi hướng đến Vô thượng Bồ-đề, bấy giờ thường phải vướng mắc các ma sự?”[54]

Và bây giờ thì thật sự Ma đang đến quấy nhiễu Trì Thế.

Khi được Tu-bồ-đề hỏi về Ma sự, Phật nói: “Bồ-tát ưa thuyết pháp yếu. Rồi phát sinh ưa thích nói mãi không thôi.”[55] Có thể trước dấu hiệu nào đó của sự sụp đổ ý chí, thoái thất, hoài nghi hay nhận thức lệch lạc con đường mình đang đi, người hành Bồ-tát đạo viện dẫn giáo lý để tự biện hộ. Cũng có thể ngụy tín về khả năng giáo hóa nên trở thành vị pháp sư chuyên biện thuyết nhưng thiếu thực hành. Dù sao, ở đây Trì Thế giảng cho vị Thiên đế giả mạo bằng những điều Phật đã giảng cho chúng đệ tử: “Không phóng dật dẫn đến bất tử. Phóng dật dẫn đến diệt vong.”[56] Chính lời dạy ấy, để chống lại Ma, nay được đem giảng lại cho chính Ma.

c. Vô tận đăng

Một đoạn kinh văn, Trì Thế bạch Phật:

“ ... Con còn nhớ có lần đang ở trong tĩnh thất, khi ấy Ma Ba-tuần[57] hình trạng như Đế Thích xuất hiện cùng với mười hai ngàn thiên nữ theo sau đàn hát, đi đến chỗ con. Sau khi cúi đầu đảnh lễ dưới chân con, họ chắp tay đứng sang một bên. Con tưởng đó là Đế-thích nên nói: ‘Xin chào Kiều-thi-ca. Dù

---

[54] *Đại Bát-nhã* 509 (T7n220, tr. 596a13); *Đại trí độ* 68 (T25n1509, tr. 533a06).

[55] Đã dẫn trên.

[56] Dhp. 21: *appamādo amatapadaṃ, pamādo maccuno padaṃ*.

[57] Ma Ba-tuần 魔波旬. CDM, Triệu nói: “Ba-tuần, tiếng Tần gọi là Sát giả hay Cực ác, vì là nguyên nhân đoạn thiện căn, và tội lớn nhất là chống Phật, nhiễu loạn Tăng.” VCX: ác ma oán 惡魔怨. Skt. *Māra-Papiyas*.

ông đã thành tựu nhiều phước báo, nhưng không nên phóng túng. Ông nên quán ngũ dục là vô thường để tìm cầu gốc rễ thiện. Hãy tìm cầu pháp chắc thật cho thân thể, sinh mạng và tài sản này.' Ma liền nói: 'Thưa Đại Chánh sỹ, xin ngài nhận lấy mười hai ngàn thiên nữ này để hầu hạ ngài, lo việc quét dọn.' Con bảo: 'Này Kiều-thi-ca, chớ đem cho Sa-môn họ Thích món quà phi pháp như vậy. Nó không thích hợp với tôi.' Con chưa dứt lời thì Duy-ma-cật chợt đến và nói: 'Nó đâu phải là Đế-thích. Nó là Ma đến quấy nhiễu ngài đấy.' Rồi ông quay sang bảo Ma: 'Hãy cho ta các cô gái này. Như ta thì có thể nhận.' Ma kinh sợ, nghĩ rằng, 'Duy-ma-cật có thể gây hại ta chăng?'"

Nữ nhân trong *Duy-ma-cật* thường xuất hiện trong những hình tượng đặc biệt. Chúng biểu tượng cho tính chất mâu thuẫn nội tại trong ý niệm giải thoát, để từ đó dẫn đến nhận thức về ý nghĩa giải thoát bất khả tư nghị.

Trước hết, trong những môi trường văn hóa nhất định, nữ tính là biểu tượng cho yếu tố thẩm mỹ. Đồng thời đó cũng là hình ảnh phản diện của thẩm mỹ: tịnh và bất tịnh. Phẩm chất cao quý, dẫn đến giác ngộ và giải thoát, như trí bát-nhã, được gán cho nữ tính. Tham ái dẫn đến tái sinh, cũng được gán cho nữ tính. Cho nên, khi Ác Ma đã thất bại không thể chinh phục đức Thích tôn với đạo quân hùng mạnh của mình, nó sai ba người con gái đi chinh phục Thích tôn. Các cô nói với bố Ác Ma: "Chúng con sẽ trói người đó bằng sợi dây thừng tham ái, như trói con voi lớn trong rừng."[58]

Ở đây Ác Ma đang thử thách bài giảng về không buông lung

---

[58] *Dhītaro-sutta*, S.i. 124: *mayaṃ taṃ rāgapāsena, araññam iva kunjaraṃ bandhitvā...*

của Trì Thế bằng cả một đội quân Ma nữ.

Điều rất thú vị là Duy-ma-cật đã tiếp nhận đội quân Ma nữ ấy, và trao cho họ sứ mạng đi thắp ngọn đuốc soi sáng thế gian. Những ngọn đuốc ấy sẽ cháy sáng bất tuyệt. Thế gian chìm đắm trong ái dục, bị trói chặt bởi sợ dây thừng ái dục, không thể vùng thoát. Không thể bứt thoát dễ dàng được, nếu không châm ánh lửa trí tuệ lên chính những ngọn đuốc được làm bằng chất liệu ái dục ấy.

Kinh văn nói:

"Các thiên nữ quay hỏi Duy-ma-cật: 'Ở trong cung điện của Ma, chúng tôi phải sống như thế nào?'

"Duy-ma-cật đáp: 'Này các chị, có Pháp môn được gọi là Ngọn đèn vô tận;[59] các Chị nên học. .. Dù các Chị có ở nơi cung điện của Ma, các Chị hãy nên dùng Pháp Vô tận đăng này để dẫn dắt vô lượng con trai, con gái của Trời khiến phát tâm cầu giác ngộ, vừa để báo Phật ân vừa làm lợi chúng sinh.'"

Trong hình tướng xuất gia, dù ở vào hàng thập địa, Trì Thế vẫn không thể tiếp nhận đội quân ấy như Duy-ma-cật. Cho nên, Bồ-tát cũng cần phải cảnh giác thế gian về Ma sự. Không thể để cho những diễn thuyết pháp yếu của mình trở thành yếu tố làm sụp đổ chính mình. Giữa Duy-ma-cật và Trì Thế, giải thoát bất tư nghị là gì? Không thể có định nghĩa chung cho tất cả. Dù sao, điều đã được biết là, tự tính của các pháp bản lai thanh tịnh. Bằng chất liệu ô nhiễm của thế gian mà thắp lên ánh sáng thanh tịnh vi diệu cho thế gian, Bồ-tát

[59] Vô tận đăng 無盡燈. VCS: "Vì để sự lưu truyền Chánh pháp không bị gián đoạn mà nói Vô tận đăng."

xây dựng cõi Phật thanh tịnh từ chính những môi trường ô nhiễm bất tịnh.

4. Thiện Đức

a. Tế tự

Trong một chuỗi thời gian tiến hóa lâu dài, cho tới một thời kỳ nhất định, ý niệm tích lũy tư hữu mới phát sinh nơi con người.[60] Cũng từ đó, cạnh tranh và mâu thuẫn phát sinh. Để giải quyết, mọi người bầu ra một người hòa giải. Họ chia một phần thu hoạch của mình cho người này. Đó là hình thức giao ước xã hội đầu tiên của loài người.[61] Nhưng cũng từ đó, phát sinh giao ước giữa con người với Thần linh. Con người có bổn phận hiến tế phẩm vật cho Thần linh, như một hình thức đóng thuế. Đáp lại, Thần linh cũng có nhiệm vụ hỗ trợ con người trong các sinh hoạt. Càng về sau, hiến tế trở thành bổn phận cưỡng bức, chứ không phải giao ước theo chủ nghĩa công lợi nguyên thủy giữa người và Thần nữa.

Cho đến thời đức Thích tôn xuất hiện, hiến tế và cầu nguyện trở thành quy tắc đạo đức, là cơ sở phân chia đẳng cấp xã hội. Trong nhiều điều khoản của Luật tạng, các tỳ-kheo không được phép tham gia các sinh hoạt tế tự và cầu nguyện chung với thế tục. Tăng đoàn Phật giáo muốn giữ tính cách độc lập với các tín ngưỡng tôn giáo đương thời, mà kinh điển gọi là tà kiến, vì không đem lại ích lợi thiết thực cho sự tiến hóa tâm linh của con người.

Trong thời Phật, pháp điển tế tự của Vệ-đà chưa hoàn tất. Chỉ truyền tụng ba Vệ-đà. Ngay cả trong ba Vệ-đà này, bộ thứ ba

---

[60] Xem *Trường A-hàm* 6 (kinh *Tiểu duyên*, T01n0001, tr. 038a16). Pali tương đương, *Aggañña*, D. iii. 89)

[61] Đã dẫn, T01n0001, tr. 038b21.

là Dạ-nhu Vệ-đà có vẻ cũng chưa phổ biến. Vì cũng có một số giáo sĩ Bà-la-môn tìm đến Phật để tham khảo nghi thức tế tự. Vì họ tin rằng, họ Thích trong chủng tộc Gotama là hậu duệ của cổ đại Tiên nhân Aṅgiras,[62] là một trong các dòng họ gia truyền Vệ-đà.

Nhiều nơi trong kinh Phật cũng mô tả hình thức các tế đàn được tổ chức; nói đến vai trò của vị chủ tế, phận sự của Quốc vương, cùng với sự tham gia của Vương hậu, Vương phi, Vương tử, triều thần và dân chúng.[63] Nhưng trong tất cả, kinh Phật đều hướng tế đàn sang một ý nghĩa khác, mang tính xã hội hơn là bản chất tôn giáo. Trong một quốc độ mà dân chúng đang cùng khốn, không thể tổ chức đại tế đàn. Vì sẽ thâm thủng ngân sách. Và như vậy, phải tăng thuế, sưu dịch. Khiến dân chúng đã khốn, lại càng khốn thêm. Hậu quả là trộm cướp phát sinh và hoành hành, tăng thêm tình trạng khốn quẫn của dân chúng. Chỉ khi nào dân chúng sống sung túc, bây giờ Vua mới nên nghĩ đến việc tế tự, để cầu phước báo lâu dài cho mình.

Theo cách giới thiệu như vậy, tế tự tuy bắt nguồn từ bản chất tôn giáo, nhưng bây giờ trở thành sinh hoạt lễ hội mang tính nhân gian. Vì mọi người đều có thể tham dự khi đời sống vật chất tương đối sung túc. Dù hiểu theo nghĩa nào, trong một xã hội truyền thống với những tập quán lâu đời, không thể tách rời con người ra khỏi thế giới Thần linh của nó. Vả lại, thế giới đó cũng biểu tượng cho sự thăng hoa của đạo đức, và

---

[62] Pali: *Aṅgirasa*. Trong bài thi tụng, *Vaṅgisa* tán thán Phật, gọi Ngài là "... *Aṅgirasa tvaṃ mahāmuni*", hỡi đấng Đại Mâu-ni, *Aṅgirasa*. Bản Hán tương đương, *Tạp A-hàm* 45 (T02n0099, tr. 329b04), *Aṅgirasa* được dịch là "tuệ quang."

[63] *Kūtadantasuttam*, D.i. 136.

do đó, của hạnh phúc.

b. Thiện Đức

Bồ-tát Thiện Đức, mà bản Huyền Trang âm là Tu-đạt,[64] người ở thành Tỳ-da-li, là nhân vật cùng tên với vị Trưởng giả ở Xá vệ, thường gọi theo phiên âm là Tu-đạt. Đó là vị cư sỹ rất nổi tiếng trong các đệ tử tại gia của Phật. Vì sự bố thí, chẩn tế người nghèo, nên ông được người đương thời tặng cho danh hiệu là Cấp Cô Độc.

Vị Bồ-tát Thiện Đức này tu công hạnh như thế nào, không thể biết được. Nhưng khi Duy-ma-cật đến viếng, thì ngài đang tổ chức lễ hội lớn. Như thế là tuy tu tập Phật pháp, nhưng Bồ-tát vẫn không bỏ thế gian pháp. Vẫn kế thừa gia nghiệp của tổ tiên, và làm các phận sự đối với tổ tiên.

Duy-ma-cật đến, không đề nghị dẹp bỏ hình thức tế tự mà các đệ tử Phật xem là vô ích. Ông đến đề nghị nâng tầm mức ý nghĩa lên tầng thăng hoa cao hơn.

Trong lễ hội này, Thiện Đức cũng đã thực hiện nghĩa bình đẳng, hiểu theo nghĩa thông tục của thế gian. Bình đẳng, vì không chỉ tế tự dâng hiến Tổ tiên, những người đã chết, mà còn dâng hiến những người còn sống. Không chỉ bố thí cho một thành phần tôn giáo nào đặc biệt, mà cho tất cả Sa môn, Bà-la-môn, ngoại đạo. Không phân biệt giai cấp sang hèn, mà cho bất cứ ai cần. Tuy vậy, đó chỉ là ý nghĩa trong quy ước

---

[64] Bản Chi Khiêm đọc là Thiện Kiến (Skt. *Sudarśana*?). Cát Tạng và Trạm Nhiên đều đọc là Thiện Đắc. Trạm Nhiên (T38n1778, tr. 646c03) giải thích ý nghĩa danh hiệu này như sau: "Thiện, là thiện xảo. Đắc, là đắc lý." Bản La-thập nói Thiện Đức. Giải thích có vẻ đi quá xa. Thiện Đức hay Thiện Đắc dịch nghĩa từ Skt. *Sudatta*. Trong đó, từ *-datta*, thường đặt cho con cầu tự mà có.

thế gian, chỉ mang lại giá trị tầm thường của thế gian. Nên Duy-ma-cật đề nghị một ý nghĩa chân thật cho lễ hội, được nhận thức từ ý nghĩa pháp tính bình đẳng. Điều đó nên là nền tảng tu đạo và hành đạo của Bồ-tát.

Các Thanh văn đi tìm sự giải thoát bằng con đường xuất thế, sống cuộc đời ẩn cư tịch mịch. Bồ-tát cũng đi tìm cứu cánh giải thoát, nhưng ở ngay giữa cõi đời hệ lụy, nên chọn hướng đi bằng phụng sự, dâng hiến. Tức bố thí là công hạnh chính để Bồ-tát tu tập, và thăng tiến.

Hạnh bố thí lưu xuất từ ý nghĩa pháp tính bình đẳng. Do đó, chỉ bằng vào sự bố thí, Bồ-tát lần lượt thành tựu hết thảy các ba-la-mật. Thành tựu các thiền, tam muội, các Bồ-đề phần, mà Thanh văn phải ẩn thân trong rừng núi mới có thể tu tập được. Tất nhiên, hướng đi của Bồ-tát lâu dài hơn, và do đó cũng dễ thối chí, thất bại; không vững chắc như Thanh văn, chứng chánh trí ngay đời này, và cũng sống an lạc ngay trong đời này. Bồ-tát còn phải chịu nhiều đau khổ, chung với số phận của vô lượng chúng sinh, trong vô lượng kiếp nữa.

Do ý nghĩa đó, Thế Thân khi giải thích kinh *Kim cang* đã nhấn mạnh ngay trên sự bố thí, như là nền tảng để thành tựu Bát-nhã ba-la-mật.[65] Trong đó, với ba phương diện bố thí là tài vật, cứu nguy, và pháp thí, tài thí là nền tảng để thành tựu bố thí ba-la-mật. Vô uý thí, hành động cứu khổn phò nguy, để thành tựu giới và nhẫn, vì mang lại sự an toàn thoát mọi nguy hiển sợ hãi cho chúng sinh. Cuối cùng, pháp thí, tích cực trong các công tác giáo dục để thành tựu tinh tấn, thiền và trí tuệ.

---

[65] *Kim cang bát-nhã ba-la-mật kinh luận*, T25n1511, tr. 782a29.

Trong Duy-ma-cật, cũng chính bằng sự bố thí mà thành tựu tất cả Phật pháp.[66]

Nói cách khác, trong ý nghĩa vừa nêu, Bồ-tát hành đạo giữa thế gian có ba mục tiêu cụ thể. Thứ nhất, tăng ích tài sản vật chất. Với mục tiêu này, Bồ-tát hiện thân trong quốc độ nào, quốc độ ấy không có những kẻ bần cùng cô khổ. Thứ hai, chẩn tế vô uý. Hiện thân ở quốc độ nào, Bồ-tát khiến cho nhân dân ở đó không sống trong sợ hãi, nguy hiểm đe dọa; không giặc cướp, không chiến tranh, không áp bức. Sau hết, giáo hóa chúng sinh thành tựu các phẩm chất cao thượng, thành tựu các công đức của Bồ-tát và Phật.

Thật sự, ba mục tiêu vừa nói của Bồ-tát không khác với mục tiêu của xã hội loài người. Quốc gia nào cũng muốn dân giàu nước mạnh, hòa bình ổn định, và dân trí được nâng cao. Bồ-tát hành đạo không đặt mục tiêu của mình ngoài ước vọng chung của xã hội nhân quần. Duy chỉ một nền tảng không thể thiếu, để Bồ-tát an trụ trên đó mà hành đạo. Nền tảng đó là nhận thức về ý nghĩa pháp tính bình đẳng. Đó là điểm mà Duy-ma-cật đề nghị với Thiện Đức khi hành lễ hội và bố thí.

Thế nhưng, mục tiêu của Thanh văn là phải chứng đắc chánh trí ngay trong đời này, “Sau đời này, không còn đời nào nữa.” Mục tiêu của Bồ-tát thì không thể thành tựu trong một đời. Vì vậy, Bồ-tát cần có Bồ-đề tâm kiên cố, không thể bị lay chuyển dù trải qua đời nào. Thế thì, ở đây chúng ta cũng gặp lại ý nghĩa thời gian trong cuộc luận đạo với Bồ-tát Di-lặc;

---

[66] Giải thích của Khuy Cơ (T38n1782, tr.1066b21), trong phần giảng của Duy-ma-cật, có tất cả 32 cú, chia làm năm nhóm. Nhóm thứ nhất, gồm bốn cú đầu, hành bốn vô lượng tâm. Nhóm thứ hai, sáu ba-la-mật. Nhóm 3, hành ba giải thoát môn. Nhóm 4, gồm chín trường hợp tạp tu. Nhóm 5, thứ tự mười hành.

Bồ-đề tâm nơi Quang Nghiêm; và ma sự nơi Trì Thế. Đó là bốn đức của Bồ-tát. Thoạt nhìn, có vẻ siêu thực. Nhưng khi phát khởi hành động, các phẩm tính ấy rất hiện thực, rất gần gũi với đời thường. Nghĩa là, bất cứ ai, ở bất cứ địa vị nào, với bất cứ trình độ nhận thức nào, đều có thể hành Bồ-tát đạo.

Đạo Bồ-tát không chỉ ở trong một đời, nên không thể lấy đó mà luận giải thành tựu hay không thành tựu.

Không thể đem tâm lượng hẹp hòi mà đánh giá công hạnh của bậc đại sỹ.



CHƯƠNG V

VĂN-THÙ THĂM BỊNH

I. NGÔN NGỮ VÀ BIỂU TƯỢNG

1. Thực tại vô ngôn

Không phải chỉ riêng thực tại được mô tả trong *Duy-ma-cật* là vô ngôn, mà tất cả khái niệm về thực tại được biểu hiện trong các kinh điển đều xuất phát từ tự thể phi ngôn thuyết. Sự im lặng của Duy-ma-cật, rồi sẽ thấy trong chương "Nhập bất nhị", là đỉnh cao tuyệt đối của ngôn ngữ.

Thế nhưng, không phải chỉ trong đối thoại triết lý hay đạo lý, không phải chỉ giữa các hàng đại trí của thế gian, mới có biểu hiện của ngôn ngữ phi ngôn thuyết, biểu hiện bằng sự im lặng. Trong đời thường, cũng có rất nhiều trường hợp người ta phải im lặng. Im lặng, vì những xung đột nội tâm, vì những mâu thuẫn xã hội, những nghịch lý vượt ngoài tầm hợp lý của ngôn ngữ. Hành vi và ngôn ngữ của Duy-ma-cật cũng cần phải được chiêm nghiệm ngay giữa cuộc sống thường nhật.

Xu hướng giảng luận Duy-ma-cật thường cố thăng hoa mọi ý niệm, những khái niệm thường bị khoác cho tính chất triết lý siêu hình, để bốc hơi thành thực tại hư ảo, không thể tìm thấy trong thế gian này. Chính vì vậy mà người ta thấy một tôn giả Xá-lợi-phất đại trí bỗng trở thành ngây ngô, một Đại Ca-diếp vô cùng khả kính trở thành lẩm cẩm, một A-nan bác học phải bối rối. Không đơn giản vì các ngài chưa hiểu nổi, chưa thâm nhập pháp tính thậm thâm, nên trở thành như vậy. Nếu các bậc Thánh cao đại của thế gian ấy mà không hiểu nổi, chưa

thâm nhập được, thì các hạng phàm phu đang chìm ngập trong dòng xoáy ô nhiễm lại có thể?

Các Đại Thanh văn từ chối đi thăm bệnh. Các Đại Bồ-tát cũng từ chối. Chỉ vì không đương nổi biện tài vô ngại của Duy-ma-cật. Thế thì, từ một góc nhìn, không hẳn các ngài ngại ngùng trước sự việc Duy-ma-cật bệnh thật hay bệnh giả, mà có thể là các ngài sợ chứng bệnh lắm lời của thế gian, hý luận và vọng tưởng. Văn-thù chấp nhận đi thăm bệnh, và nhận xét: "Cư sỹ ấy đã chứng thật tướng và cũng thuyết thật tướng."

Thấy và nói lên những gì mình thấy, không phải luôn luôn là sự phù hợp giữa ngôn ngữ và thực tại. Nhà thơ nào đó đi tìm dòng sông trong con mắt. Không phải nhà thơ ấy thật sự đi tìm dòng sông và con mắt. Ông đang "chứng nhập" một cái gì đó đang di động và làm rung động tận cùng thể tính của mình, một thực tại phi ngôn thuyết.

Vậy thì, chứng thật tướng, và thuyết thật tướng, được biểu hiện trong vô vàn phương tiện.

Để vận dụng các phương tiện thiện xảo ấy, hành vi và ngôn ngữ Duy-ma-cật xuất hiện trong nhiều hình ảnh biểu tượng có khi hiện thực, có khi siêu thực; có khi hợp lý, có khi phản lý và siêu lý. Như một nhà đạo diễn nếu không nắm vững các quy luật của sân khấu, không thể biến cái không gian nhỏ hẹp kia thành hoạt trường của mọi thứ hỷ nộ, yêu ghét trong cả cái xã hội và thế giới bao la và vô cùng phức tạp ấy. Cũng vậy, Bồ-tát không chứng nhập thật tướng thì không thể diễn thuyết thật tướng.

2. Biểu tượng nghệ thuật

Một cách nào đó, chúng ta có thể nhìn mọi sự biến trong

Duy-ma-cật như những tình tiết trong các màn kịch. Nhưng đây là bản kịch câm. Vì tận cùng ngôn ngữ và biểu tượng ở trong đó là sự im lặng. Mỗi khán giả hay thính giả, tức mỗi độc giả của *Duy-ma-cật*, tự mình chiêm nghiệm, và tự mình thuyết minh lấy. Chính vì vậy mà có người nhìn lên sân khấu, thấy vị đại trí như là kẻ ngu; thấy vị đại biện tài như một gã nói lắp.

Vậy thì, trong tận cùng tự thể của nó, biểu tượng là gì? Đó là một câu hỏi triết lý, yêu cầu một định nghĩa bản thể luận. Các nhà luận giải *Duy-ma-cật* sẽ có xu hướng làm như thế. Nhưng nếu chúng ta nói Bồ-tát đạo của Duy-ma-cật là hành vi của một con người giữa đời thường, trong tương quan liên đới với toàn thể xã hội; thì các biểu tượng là những tín hiệu truyền thông. Như các Thiền sư thường nói: Một cái nhướng mi, một cái nhăn mặt, thảy đều là Phật sự. Vì nó làm cho người này hiểu được tâm tư của người kia.

Thế giới trong *Duy-ma-cật* được thâm nhập cùng lúc bằng hai phương tiện gần gũi nhất trong đời thường; đó là ngôn ngữ và biểu tượng. Có thế giới của ngôn ngữ. Và có thế giới của biểu tượng.

Qua suốt ba chương trước, Duy-ma-cật dẫn vào thế giới ngôn ngữ qua nhiều tầng bậc khác nhau. Ông đi từ ngôn ngữ giao tiếp thường nhật, trong kinh nghiệm thường nhật, để nhận thức trong tự thể của thân thể mong manh đầy bệnh tật này là sự hiện hữu của Pháp thân mầu nhiệm.[1] Nhưng ông không mô tả Pháp thân mầu nhiệm như thế nào, mà chỉ nói bằng ngôn ngữ của một người bệnh than phiền về thân thể bệnh tật của mình, và ước mơ một thân thể không bệnh tật. Rồi cũng

[1] Chương ii. Phương tiện, hiện thân bệnh.

bằng ngôn ngữ ấy, trong bình diện cao hơn, vì kinh nghiệm về bản chất của tồn tại thâm sâu hơn, ông dẫn đạo siêu việt tam thừa, vượt qua các Thanh văn địa[2] và Bồ-tát địa.[3] Cho đến lúc hội ngộ với Văn-thù, ngôn ngữ càng lúc càng trở nên mâu thuẫn, chứa đầy nghịch lý, cho tới lúc trở thành vô ngôn.[4] Thực tại bấy giờ được trình bày bằng hình ảnh biểu tượng. Đấy là lúc cần phải tư duy về thế giới bằng hình ảnh, chứ không bằng những khái niệm nữa. Nhưng đấy sẽ là những hình ảnh kỳ quặc, khó tìm thấy trong đời thường. Cũng có khi họa sỹ vẽ hình ảnh thế giới sự vật bằng những đường nét gãy khúc, méo mó. Nhưng người thưởng ngoạn biết rằng cái đó còn thực hơn những đường nét ngay thẳng mà mọi người quen thấy hằng ngày.

Bằng ngôn ngữ của thi ca, bằng hình ảnh của hội họa, mà ẩn tình u uẩn, những khát vọng thầm kín của con người được bộc lộ một cách trung thực. Cũng vậy, bằng ngôn ngữ và biểu tượng, xuất phát chỗ chứng thật tướng và thuyết thật tướng, nhà đại nghệ sỹ Duy-ma-cật đã phơi mở tất cả kho tàng huyền diệu vô biên của thế giới cho những ai muốn thấy, muốn biết.

II. QUAN HỆ NHÂN SINH

1. Ái ngữ

Văn-thù phụng chỉ đi thăm bệnh Duy-ma-cật. Các Thanh văn và Bồ-tát đều nghĩ "Sẽ có những luận giải về pháp vi diệu." Tất cả đều muốn được nghe, nên cùng đi theo Văn-thù.

---

[2] Chương iii. Chúng đệ tử.
[3] Chương iv. Bồ-tát.
[4] Xem đoạn sau, Chương ix. Pháp môn bất nhị.

Người luận giải *Duy-ma-cật* sẽ có xu hướng thăng hoa ngôn ngữ luận đạo của hai vị đại sỹ, mà không quan tâm đến một khía cạnh "rất người" trong cuộc hội ngộ phi thường này. Bởi vì nhân cách siêu việt của hai vị, vì trí tuệ vô biên, ngôn ngữ kỳ diệu của họ, che lấp hình ảnh đời thường, như ánh sáng mặt trời làm khuất đi hằng tỉ tinh tú.

Nằm trên giường bệnh, Duy-ma-cật tự hỏi: "Chẳng lẽ Thế tôn đại từ không có lời thăm hỏi?" Không biết ông bệnh thật, hay bệnh giả. Nhưng bậc đại sỹ thông đạt pháp tướng, biện tài vô ngại, lại cũng cần những cuộc thăm hỏi, những lời an ủi rất người thường ấy chăng?

Không nên chỉ một mực đi vào thế giới của *Duy-ma-cật* bằng ngôn ngữ và hình tượng siêu nghiệm. Tuy *Duy-ma-cật* hàm chứa rất nhiều thứ như vậy. Nếu không, người học *Duy-ma-cật* tự huấn luyện mình trở thành người hý luận suông. Không ai có thể cầm quả địa cầu này trong tay để ném bay qua khỏi chòm Liệp hộ trên vòm xích đạo kia như Duy-ma-cật được tưởng tượng là đã có thể làm, thì cũng không ai có thể nói năng như Duy-ma-cật mà không trở thành người nói càn. Cho nên, chúng ta nên nhìn sự việc Văn-thù thăm bệnh Duy-ma-cật qua hình ảnh thân thuộc, gần gũi hơn. Như là chuyện Xá-lợi-phất đi thăm bệnh Cấp Cô Độc.[5]

Vị trưởng giả giàu sang nhất nước này tới lúc bệnh trầm trọng, nằm liệt giường, đau nhức tưởng không còn có thể chịu đựng. Khi ấy, ông nghĩ đến nguồn an ủi. Ông cho người đi thỉnh Xá-lợi-phất đến thăm bệnh. Vì bệnh ông là bệnh thật của một con người thật, nên ông cần nguồn an ủi thật, bằng

---

[5] *Anāthapiṇḍikasuttam*, S.v. 380. Sau đó, A-nan cũng đến thăm bịnh Cấp Cô Độc, thuyết pháp và an ủi (S.iv. 387).

những lời chân thành và cũng rất thật. Xá-lợi-phất không diễn giải pháp tướng hay pháp tính vi diệu; mà đơn giản chỉ củng cố niềm tin của Cấp Cô Độc trên đời sống thanh tịnh của mình. Sau bài pháp, bệnh của Cấp Cô Độc vẫn không nhẹ hơn, nhưng tâm của ông tràn đầy hỷ lạc. Thân bệnh, nhưng tâm không bệnh.

Cũng trong bối cảnh này, nếu thay vì Xá-lợi-phất và Cấp Cô Độc, ta nhìn thấy Văn-thù và Duy-ma-cật, thì sẽ thấy ý nghĩa Phật pháp trong quan hệ nhân sinh, nhìn từ cả hai phía, hiện thực và siêu thực.

Sinh, lão, bệnh, tử là quy luật. Nhưng sự chiếu cố và cần được chiếu cố của người bệnh, là mối ràng buộc giữa người và người trong quan hệ nhân sinh. Bồ-tát hành bốn nhiếp sự, để giữ vững cương thường của quan hệ ấy. Hoặc thăm viếng chào hỏi người bằng ái ngữ, theo nghi thức thế gian; hoặc thuận theo chánh pháp mà an ủi, khích lệ bằng ái ngữ.[6] Khi có người sầu khổ, vì tai nạn xảy ra cho thân thích, Bồ-tát hành ái ngữ, đến thăm viếng và an ủi, giảng thuyết đạo lý để dập tắt ưu sầu ấy. Cũng vậy, khi người sầu khổ vì tai nạn cho địa vị và tài sản, Bồ-tát cũng đến an ủi bằng ái ngữ.[7]

Như vậy, sự thăm viếng, an ủi và khích lệ, để nâng đỡ tinh thần lẫn nhau, theo lề thói xã giao của người đời, không chỉ là lề thói suông, mà trong sự nghiệp của Bồ-tát, nó trở thành phận sự, một công hạnh tu tập trong bốn nhiếp sự, chứ không

---

[6] *Du-già sư địa* 43 (T30n1579, tr. 530a11): hai loại ái ngữ gọi là "nhất thiết ái ngữ" trong bốn nhiếp sự.

[7] *Du-già sư địa* 43 (T30n1579, tr. 530c03): chín loại ái ngữ trong bốn nhiếp sự, vì an lạc cho đời này và đời sau.

đơn giản vì mọi người đều làm thế nên ta cũng làm theo.[8]

2. Vãng lai

Vãng lai, hoặc khứ lai, cùng ý nghĩa. Trong các loại ngôn ngữ, tuy cách diễn đạt có khác nhau, nhưng mối quan hệ nhân sinh luôn luôn hàm ngụ khái niệm vãng lai; lui tới thăm viếng nhau. Trong các kinh luận, không dùng từ *vãng lai*, mà dùng từ *khứ lai*. Kinh *Đại Bát-nhã*[9] nói: "Như lai chân như không đến, không đi; Thiện Hiện chân như không đến, không đi. Cho nên, Thiện Hiện là Tùy sinh của Như lai." Kinh *Hoa nghiêm* (Nhập pháp giới), Thiện Tài hỏi Di-lặc: "Thánh giả từ bao xa đến?"[10] Câu hỏi cũng rất thường tình, nhưng trả lời của Di-lặc thì không thường tình: "Chưa đến, đang đi, đã đi."[11] Rồi Ngài giải thích: "Sự đi không loạn động, không an trú, là sự đi của các Bồ-tát... Sự đi không sinh, không diệt, ... không đoạn, không thường, là sự đi của Bồ-tát."[12]

Duy-ma-cật cũng chào Văn-thù tương tự: "Chào ngài Văn-thù. Bằng tướng không đến mà đến. Bằng tướng không đi mà đi." Văn-thù trả lời: "Thật vậy, đã đến thì không đến. Đã đi

---

[8] *Tạp A-hàm* 40 (T02n0125, tr. 766c20): "Phật nói... Ta nay ở giữa chư thiên và nhân loại, bước đi một mình, không bạn hữu. Nhưng Ta có thể chăm sóc hết thảy mọi người bịnh, giúp đỡ người không ai giúp đỡ, đem ánh sáng đến cho kẻ mù..."

[9] Quyển 446 (T7n220, tr. 253b03)

[10] Bản Phạn, *Gaṇḍa* (*Vaidya*, tr. 416): "*kiyaddūrād ārya āgacchasi?*"

[11] Bản Phạn, dẫn thượng: *anāgata-gati-gataḥ*. Xem Ch. iv, cht. 27 trên. *Hoa nghiêm* bản 40 (T9n278, tr. 782c01): Bồ-tát vô lai thú 菩薩無來趣, "Bồ-tát không đến mà đi đến." Trong đây để rơi mất chữ *gata*: đã đi.

[12] Dẫn thượng: *bodhisattvānāṃ gatiḥ acalanāsthānagatiḥ... anutpādāni-rodhagatiḥ, anucched' āśāśvatagatiḥ*. *Hoa nghiêm* bản 40 (T9n278, tr. 782c02): "Không hành, không trụ mà đi đến... Không khởi, không y mà đi đến. Không thường, không đoạn mà đi đến."

thì không đi."

Có cái gì rất bất thường trong sự chào hỏi giao tiếp của các con người siêu việt này. Nhưng trong những lời lẽ bất thường ấy hàm chứa ý nghĩa rất thường, làm sáng lên tính cách giao tiếp thâm tình mà ngôn ngữ quán lệ không thể nói.

Khi Phật trở về Xá-vệ sau một thời gian dài đi xa, cả bốn chúng đệ tử đều đến để thăm viếng, chiêm ngưỡng. Riêng Tu-bồ-đề vẫn ngồi một mình trong hang đá khâu vá y.[13] Không ai có thể nói là Tu-bồ-đề vô tình. Phật vẫn thường tán thán Tu-bồ-đề là vị Thanh văn bậc nhất đắc vô tránh tam-muội, bậc nhất giải Không.

Thế nhưng, khi Vakkali bệnh nặng, gần qua đời, Phật tự thân đến thăm bệnh. Phật đi thăm đệ tử, dù có nói rằng đấng Chí tôn đi thăm một con người hèn mọn, thì đó cũng là sự thường. Tuy vậy, lời thăm hỏi của Phật bấy giờ không là sự thường: "Này Vakkali, ích gì mà muốn thấy thân thể hôi thối này của Ta. Ai thấy pháp, người ấy thấy Ta."[14]

Vậy thì, giữa các bậc đại sỹ, không thể đem quy ước ngôn ngữ quán lệ mà lượng giá được.

Dù sao, khởi đầu Bồ-tát đạo, như Văn-thù đã giáo giới Thiện Tài, là thân cận thiện tri thức, bằng hữu tốt. Cho nên, bước đầu tiên trên Thánh đạo, nhập sơ Hoan hỷ địa, bước đầu hoan hỷ, Bồ-tát hành bố thí, đồng thời tầm cầu và thân cận thiện tri thức.[15] Đó là nền tảng của công hạnh tu tập. Qua đến bước thứ hai, nhập Ly cấu địa, tẩy sạch cáu bẩn, trong khi nghiêm

---

[13] Xem Ch. iii, cht. 20 đoạn trên.
[14] *Vakkali-suttam*, S.iii. 120.
[15] *Hoa nghiêm* bản 80 (T10n279, tr. 183a29)

trì tịnh giới để thành tựu phẩm chất đạo đức, Bồ-tát vẫn tầm cầu thiện tri thức. Nhưng còn thêm nữa, bấy giờ Bồ-tát cũng trở thành người bạn không cần mời thỉnh của mọi chúng sinh.[16] Bồ-tát đến với bất cứ chúng sinh nào cần giúp đỡ, cần bảo vệ; không đợi thỉnh cầu. Vì Bồ-tát tu tập bốn nhiếp sự: bố thí, ái ngữ, lợi hành, đồng sự.

Quan hệ nhân sinh, như vậy, trong ý nghĩa đó, là căn bản khởi đầu của Bồ-tát đạo. Nhưng không để cho quan hệ ấy trở thành hệ lụy, Bồ-tát cần trang bị một nền tảng nhận thức tính Không sâu sắc. Cho nên, khi vừa gặp Văn-thù, vẫn là sự chào hỏi bình thường, mà ngôn ngữ chào hỏi đã hàm ngụ tính Không: "Đến mà không đến." Thật vậy, tự tính của pháp vốn không đến, không đi. Đến đi, chỉ là tùy thuận duyên khởi. Trung luận của Long Thọ đã dành nguyên một chương luận về sự đi và không đi.[17]

3. Hỏi thăm bệnh

Duyên khởi tức Không. Bồ-tát tiếp đãi thiện tri thức bằng chân tình của tính Không. Cho nên, để chuẩn bị đón tiếp Văn-thù, cùng các chúng Thanh văn và Bồ-tát, Duy-ma-cật dọn sạch trống không nhà cửa; không thân thích, không người giúp đỡ. Một mình trơ trọi giữa Chân Không, nhưng sung mãn cả đại thiên thế giới.

Sau khi chuyển lời thăm hỏi ân cần của Thế tôn, Văn-thù hỏi Duy-ma-cật những điều như tất cả mọi người thăm bệnh khác thường hỏi bệnh nhân. Hỏi về nguồn gốc của bệnh, các triệu chứng, sự điều trị, và người chăm sóc bệnh.

---

[16] Skt. *sarvasattvānavadhīṣṭakalyamitrasya*...; bản Phạn, *Daśabhūmika*, đoạn này không có trong các bản Hán.

[17] *Trung luận*, phẩm ii. Quán khứ lai. MK.ii. *gatāgataparikiṣa*.

Duy-ma-cật nói về nguồn gốc bệnh của mình: "Vô minh và hữu ái là gốc bệnh của tôi."[18] Nói như thế thì, trừ A-la-hán và các Đại Bồ-tát đã chứng đắc Niết-bàn, ái tận giải thoát, còn lại không một ai là không bệnh. Vì cả hai thứ, hữu ái hay khát vọng tồn tại,[19] và vô minh tức là động lực do bởi bản năng mù quáng ấy, đều là những chất liệu cho đời sống hiện tại và tương lai, nhưng khởi thủy của chúng thì không thể biết được.[20]

Ông nói, "Bệnh của Bồ-tát phát xuất từ tâm đại bi." Cũng như bệnh của bố mẹ phát xuất từ tình yêu đối với quý tử.

Thành ra, bệnh nguyên thì giả, nhưng bệnh chứng thì thật. Thật hay giả còn tùy theo quá trình thăng tiến của Bồ-tát. Trong a-tăng-kỳ kiếp thứ nhất, Bồ-tát đang thuộc hạng phàm phu, với tất cả tham, sân, si còn nguyên vẹn, và cũng chưa có năng lực thiền định đáng kể, cho nên bệnh nguyên và bệnh chứng đều thật. Bồ-tát bấy giờ cũng thống khổ như bất cứ chúng sinh nào khác.

Trong a-tăng-kỳ kiếp thứ hai, Bồ-tát thật sự bước vào Thánh đạo. Tuy chưa đoạn trừ triệt để tham, sân, si, chưa chứng đắc ái tận giải thoát. Nhưng tâm đại bi đã phát triển, và cũng đã

---

[18] Tham chiếu Pali, *Suttanipāta*, 530: *anuvicca papañcanāmarūpaṃ ajjhattaṃ bahiddhā ca rogamūlaṃ*, "Biết rõ danh sắc hí luận, là gốc rễ của bịnh nội và ngoại. Sớ giải (ii. 432) nói: *imassa nāmarūparogassa mūlaṃ avijjābhavataṇhādiṃ ... anuvicca*, "hiểu rõ vô minh và hữu ái các thứ là gốc rễ của bịnh thuộc danh (tâm bịnh) và sắc (thân bịnh)."

[19] "Thế nào là sự tập khởi của khổ? Tham ái về tồn tại tương lai, cùng có mặt với hỷ và tham, ước muốn nơi này hay nơi kia, đó là dục ái, hữu ái, phi hữu ái." (*Sammadiṭṭhi-suttam*, M.i. 48: *Katamo cāvuso dukkha-samudayo? Yāyaṃ taṇhā ponabhavikā nandī-rāga-sahagatā tatratatrābhinanīni seyyathidaṃ kāmataṇhā bhavataṇhā vibhavataṇhā*).

[20] *Trung A-hàm* (51. kinh *Bản tế*, T01n0026, tr. 487b05).

có những chứng đắc thiền định đáng kể. Cho nên, bệnh nguyên và bệnh chứng vừa thật vừa giả.

Từ a-tăng-kỳ kiếp thứ ba, Bồ-tát trên địa thứ tám, Bất động địa trở lên, như các Đại A-la-hán ái tận giải thoát, chứng đắc câu phần giải thoát[21] ; đã dứt sạch tất cả hữu ái, đã chứng tất cả thiền định siêu việt thế gian, với tâm đại từ đại bi rộng lớn như hư không. Bấy giờ, Bồ-tát đã hoàn toàn miễn dịch với tất cả mọi thứ bệnh. Bệnh nguyên thì không, nhưng triệu chứng bệnh là thật, vì chúng sinh khổ thật.

4. Không gian bệnh

Bệnh phát sinh do sự không điều hòa của bốn đại chủng, nội thân và ngoại giới. Nói cách khác, tác nhân của bệnh là căn thân này, tức thân làm sở y cho các căn để nhận thức tiếp thu ngoại giới này, và khí thế gian tức môi trường mà trong đó căn thân tồn tại.

Thoạt kỳ thủy, Kinh nói, loài người chỉ có ba chứng bệnh thôi: ước muốn, đói, và già.[22] Về sau, nhiều chứng bệnh khác phát sinh, gần cả trăm chứng. Ngày nay, tất nhiên còn nhiều hơn thế nữa. Tác nhân của bệnh, theo chiều hướng tiến hóa như vậy, phần lớn do từ phía xã hội, trong sự giao tiếp giới hạn và không giới hạn của con người với môi trường chung quanh.

Sự mất quân bình, không điều hòa của bốn đại, và những tác

---

[21] A-la-hán bằng chính trí mà đắc giải thoát, gọi là tuệ giải thoát (Pali: *paññā-vimutti*). A-la-hán chứng đắc cả diệt tận định, bấy giờ gọi là câu phần giải thoát, giải thoát gồm cả hai phần là định và huệ (Pali: *ubhatobhāga-vimutti;* Cf. *Mahānidāna-suttam*, D.ii. 71).

[22] *Cakkavattī-suttam*, D.iii. 75: *asītavassasahassāyukesu, bhikkhave, manussesu tāyo ābādhā bhavissanti, icchā, anasanaṃ, jarā*.

nhân xấu từ phía xã hội mà con người không chủ động, và cũng không có nhận thức chính xác về các tác nhân đó, tất cả được gọi là Ma và Ngoại đạo. Sống giữa đời thường, Bồ-tát luôn tiếp xúc với nguồn bệnh như vậy, bệnh tật là hiện tượng tất nhiên. Khi ấy, gia nhân để chăm sóc bệnh cho Bồ-tát không ai khác hơn là Ma và Ngoại đạo.

Bốn đại do duyên khởi mà tồn tại, cho nên tự thể của chúng là rỗng không. Sự sinh và diệt của bốn đại là những hiện tượng vận hành trong tâm tư phân biệt vọng tưởng của chúng sinh. Từ đó, không gian bệnh lý của Bồ-tát là một không gian rỗng không. Các chứng bệnh của thế gian có thể được ngăn ngừa và giảm thiểu tùy theo trình độ nhận thức của chúng sinh sống trong đó.

III. ĐIỀU TRỊ

1. Quán sát bệnh trạng

Vô minh và hữu ái là nguồn gốc của bệnh, của hết thảy mọi thứ bệnh. Bệnh tâm và luôn cả bệnh thân. Sự mất quân bình của tứ đại là hiện tượng sinh diệt biến thiên bất định của các hành. Bệnh chứng xuất hiện như là phản ứng tự vệ của căn bản thức để tìm cách khôi phục trạng thái quân bình.

Căn bản thức là kho tàng tích lũy tất cả mọi kinh nghiệm, ký ức quá khứ. Chúng tồn tại như những hạt giống, hay nói chính xác, như là công năng để, nếu đủ điều kiện, sẽ làm tái hiện những nhận thức và hành vi đã làm trong quá khứ, và cũng trở thành động lực cho các hành vi và nhận thức mới. Theo định luật vô thường, chúng không tồn tại như những hạt giống nằm bất động trong kho chờ ngày mang đi gieo. Chúng tồn tại trong chuỗi vận hành liên tục. Tự thể, hay bản thân của mỗi công năng hay chủng tử ấy, vừa sinh khởi liền hủy

diệt ngay. "Hết thảy các hành đều vô thường. Chúng khởi lên, liền chìm xuống." Công năng trước diệt làm điều kiện xuất hiện cho công năng sau. Như quả lắc đồng hồ, tự nó dao động, nếu thế lực tác động ban đầu đủ lớn. Như vậy, chính tự thể của mỗi thực thể công năng, trong chuỗi sinh diệt liên tục của nó, tạo thành hình ảnh một dòng chảy liên tục. Đó là dòng tương tục của sinh mệnh, được gọi tên là căn bản thức.

Căn bản thức cần thức ăn, nghĩa là cần năng lượng, để hoạt động. Trên căn bản đó, tất cả mọi sinh vật đều cần thức ăn để tồn tại. Kinh nói, "Tất cả chúng sinh do thức ăn mà tồn tại."[23] Con mắt cần tiếp thu sắc như là thức ăn của nó. Nếu không đủ thức ăn, phần tịnh sắc căn sẽ hủy diệt dần, và sau đó thức mất sở y nên không hiện khởi để hoạt động. Mắt trở thành mù. Cho đến ý thức cũng vậy.

Mọi sinh vật đều cần thức ăn vật chất.[24] Tuy vậy, cũng có thể trong một thời gian nào đó không cần đến loại này. Như những người nhập định. Nhưng, tất cả chúng sinh luôn luôn đều cần thức ăn của thức, đó là các phiền não, mà trong đó, thức ăn chính là vô minh và hữu ái. Thức ăn đó là dưỡng chất để tồn tại. Như mọi thứ thức ăn, vừa là dưỡng chất, và đồng thời cũng là nguồn bệnh.

Trên cở sở nhận thức đó, Bồ-tát làm y sỹ điều trị mọi chứng bệnh cho chúng sinh. Cả thân bệnh và tâm bệnh. Tất nhiên, sự điều trị bệnh không chỉ là chẩn mạch và cho thuốc. Tâm lý

---

[23] *Saṅgīti*, D.iii. 211: *sabbe sattā āhāraṭṭhikā*.

[24] Có bốn loại thức ăn: đoàn thực hay thức ăn vật chất hoặc thô hoặc tế (*kabaliṃkāro āhāro oḷāriko vā sukkhume vā*); xúc thực hay thức ăn bằng sự tiếp xúc (căn và cảnh) (*phasso*), ý tư thực hay thức ăn bằng ý chí (*manosañcetanā*); thức thực (*viññānaṃ*), thức ăn là các thứ phiền não. Cf. S.ii. 11 (*āhāra*), 98; M.i. 261; *Tạp A-hàm* 15, kinh 371.

bệnh nhân là yếu tố quyết định. Buông lung các căn mà không tự chế, để chúng tiếp thu thức ăn mà không kiểm soát, như trẻ nhỏ ăn bất cứ thứ gì nắm được trong lòng tay của nó, như thế thì không có y sỹ tài ba nào có thể điều trị nổi.

Bồ-tát quan sát bệnh trạng như vậy, để có thể chăm sóc bệnh nhân, làm người điều dưỡng cho thế gian.

Duy-ma-cật nói: bệnh của ông không hình tướng; không phải thuộc thân, không phải thuộc tâm; không thuộc bốn đại. Nhận định này có thể hiểu trên cơ sở nhận thức về lý tính duyên khởi. Bốn đại không tồn tại như là những tự thể thực hữu. Chúng tồn tại trong quan hệ duyên khởi. Trạng thái quân bình hay không quân bình, điều hòa hay không điều hòa giữa chúng, là hiện tượng tất yếu của sinh diệt vô thường. Đó không phải là bệnh hay phi bệnh. Sự xuất hiện của những trạng thái được nói là bệnh cũng như hoa đốm xuất hiện giữa hư không. Con mắt có thể nhìn thấy đấy, nhưng tự thể của những hoa đốm ấy là vô tướng. Điều này rất có ý nghĩa để Bồ-tát quan sát bệnh, và cũng biết cách thích hợp để điều trị bệnh.

2. Khán hộ

Trong giao tế xã hội, sự thăm viếng bệnh nhân như là phận sự của mọi người. Bệnh nhân rất cần những thăm viếng thân tình để nâng đỡ tinh thần. Nếu tinh thần bệnh nhân sụp đổ, trên đời này không có tiên dược nào có thể chữa lành.[25]

Nói là tinh thần, theo cách nói thông thường, nhưng thực sự đó là một tổng thể gồm cả thân, tâm và ngoại giới. Tức là mối

---

[25] Cf. A.i. 120 (*Gilāna-sutta*): Có ba hạng người bịnh - người sẽ không bao giờ bình phục; người sẽ bình phục bất kể được chăm sóc tốt hay không; người bình phục hay không tùy thuộc sự chăm sóc.

quan hệ, y tựa nhau của thức và danh, sắc. Cả ba y tựa nhau như ba cọng lau, tựa nhau mà đứng. Rút đi một cọng, hai cọng kia cũng ngã liền.

Nguyên tắc điều dưỡng của Bồ-tát đối với bệnh nhân, là y trên nhận thức rằng, "Tất cả chúng sinh đều do thức ăn mà tồn tại." Bồ-tát mang thức ăn đến cho người bệnh. Thức ăn thích hợp và cần thiết cho sự tồn tại và thăng hoa.

Ở đây không phải là thiên luận về y học, mà chỉ là sự minh giải về mối quan tâm của Bồ-tát đối với chúng sinh. Trong đó, vô minh và hữu ái được coi là nguồn gốc của mọi thứ bệnh tật, nên Bồ-tát đến với chúng sinh như là y sĩ hay người điều dưỡng đến với bệnh nhân. Nói rõ hơn, đây đang nói về sự việc Văn-thù thăm bệnh Duy-ma-cật.

Duy-ma-cật hỏi Văn-thù: Bồ-tát nên an ủi một Bồ-tát khác đang bệnh như thế nào. Vì lúc này Văn-thù đang là người thăm bệnh, nên trả lời của Văn-thù đề cập những việc Bồ-tát cần nói và làm khi chăm sóc người bệnh.

Người bệnh yếu ớt, không thể tự mình làm cho mình những việc cần thiết, nên cần đến người khác giúp đỡ.[26] Sự giúp đỡ ấy trước hết là dành cho thân. Nhưng còn có tình trạng yếu đuối khác của bệnh nhân cũng rất cần hỗ trợ. Đó là sự suy sụp của thân kéo theo sự suy sụp của tâm. Rồi do ảnh hưởng hỗ tương, sự suy sụp của tâm khiến cho sự suy sụp của thân càng trở nên tồi tệ.

Người điều dưỡng chăm sóc thân thể của bệnh nhân thì phải

---

[26] Cf. A. iii. 143 (*Upaṭṭhaka-suttam*.1): Người bịnh có năm pháp thành khó nuôi (*gilāno dupaṭṭhako*) - làm việc không thích đáng (*asappāyakārī*), không biết ước lượng vật thích đáng, không uống đúng thuốc, không nói thật bịnh cho người khán hộ biết.

biết người bệnh nên ăn những gì, không nên ăn những gì; nên làm những gì và không nên làm những gì. Cũng vậy, Bồ-tát đến với chúng sinh như người điều dưỡng biết những gì nên nói và không nên nói.[27]

Trả lời của Văn-thù gồm có hai phần: thứ nhất, những nhận thức mà người bệnh cần có để chiến thắng bệnh; và thứ hai, những suy nghĩ của người bệnh về liên hệ giữa mình và mọi người để tăng cường khả năng kham nhẫn.

Những điều này có ý nghĩa rất quan trọng để hiểu Phật pháp. Duy nhất chỉ có nhận thức chân chính về hiện thực mới cứu rỗi con người, cả thân và tâm. Không có năng lực siêu nhiên nào khác ngoài nhận thức của con người có thể can thiệp vào định mệnh của nó. Khi bệnh, chính là lúc con người đối diện với thực tại mong manh, như cảm nhận lớp băng mỏng dưới chân sắp rã, để chôn vùi nó vào hố thẳm diệt vong. Nhưng mọi phương pháp chữa trị của thế gian đều cố tình làm cho con người quên đi hiện thực đó. Có thể bác sỹ chuyền dung dịch pha màu đỏ khiến bệnh nhân có ảo tưởng mình đang được chuyền máu để chữa trị. Nhưng thực tế thì bác sỹ đang đếm giật lùi thời gian sống của con bệnh. Bệnh nhân sống và chết trong ảo tưởng, phó mặc số mệnh trong tay bác sỹ. Bác sỹ phó mặc định mệnh của con bệnh cho thế lực vô hình, mù quáng nào đó. Con bệnh này sẽ đi về đâu: thiên đường, địa ngục, hay trở về với cát bụi vô tình?

Vì vậy, trong phần thứ nhất của nhiệm vụ khán hộ hay điều dưỡng, Văn-thù nói đến năm điều, mà người bệnh hay không

---

[27] A. iii. 144 (*Upaṭṭhaka*.2), năm điều cần có của người khán hộ: biết pha chế thuốc, biết vật thích đáng hay không thích đáng, không cho vật không thích đáng, đưa cho vật thích đáng, khán hộ với từ tâm, không vì tư lợi.

bệnh đều có thể nhận thức dễ dàng. Nhưng thực chứng những điều đó, không dễ dàng. Trong thời Phật, rất nhiều tỳ-kheo chỉ khi nằm liệt trên giường bệnh, ý thức thời gian sắp tận cùng, lúc ấy mới sẵn sàng nhận thức những giá trị đã học từ trước từ kinh điển.

Phật thường đến thăm bệnh các tỳ-kheo như vậy. Một cách đại thể, Ngài hỏi tỳ-kheo bệnh có điều gì đáng hối hận không, về mặt thọ trì giới luật. Rồi Phật giảng: sắc là gì; thế nào là vô thường, khổ, vô ngã. Những điều này có thể tỳ-kheo ấy nghe rất nhiều lần. Vì được thường xuyên nhắc nhở trong các kinh điển. Nhưng cho đến lúc này, sau khi nghe lần chót, vị ấy mới thật sự chứng ngộ. Rồi vị ấy qua đời với tâm tư an lạc, biết rõ và thấy rõ mình đang đi về đâu.

Năm điều giới thiệu của Văn-thù cũng là nội dung các điều giáo giới của Phật cho các tỳ-kheo bệnh. Văn-thù nói với Duy-ma-cật, Bồ-tát thăm bệnh nên hỗ trợ người bệnh tự mình thấu rõ năm điều:

1. Cảm nhận một cách hiện thực tính vô thường của thân, nhưng không vì vậy mà ghê tởm và muốn từ bỏ thân để tìm cách tự hủy. Nhận thức tồn tại trên cả hai phương diện, tích cực và tiêu cực.

2. Vô thường, biến dịch là qui luật tất nhiên của tồn tại. Nhưng khi qui luật ấy tác động trên thân thể vượt quá khả năng chịu đựng thông thường của người; bệnh phát sinh. Cho nên, vô thường dẫn đến khổ. Nhận thức như vậy khiến người bệnh chấp nhận bệnh khổ, đau nhức, như là hiện tượng tất nhiên của quy luật tồn tại.

3. Như vậy, mọi hiện tượng xuất hiện hay biến mất do tương quan, trong đó không có cái gì là chủ tể. Cho nên, không có

một cái ta chủ tể để ước muốn rằng thân thể ta sẽ như thế này hay như thế kia; thân thể của ta sẽ như thế này, sẽ như thế kia.

4. Vô ngã, không tồn tại một cái ta chủ thể, tức không tự thể. Thực tại này trống rỗng, không tự nó tồn tại. Có cái này, vì có cái kia. Tồn tại của tự thân cũng vậy, là không, là tịch tĩnh.

5. Không tồn tại tự ngã. Nghĩa là, có nghiệp đã được tạo tác, và có kết quả của nghiệp đã được tạo tác ấy, nhưng không có con người tạo tác, không có con người lãnh thọ. Người bệnh tư duy như vậy khi nghĩ về những gì mình đã làm trong quá khứ. Nhưng nhận rõ tự tính của tội nghiệp, để chấp nhận nghiệp như là quá trình vận chuyển tự nhiên. Nhận thức như vậy, với tâm tư an lạc, là yếu tố để chiến thắng bệnh.

Còn một phương diện khác nữa mà người nuôi bệnh cần hỗ trợ người bệnh, để có thể kham nhẫn những đau nhức cực kỳ xảy ra cho thân. Văn-thù nói, Bồ-tát cần hỗ trợ người bệnh bằng năm điều khuyên:

1. Tự thân bệnh khổ, nghĩ đến những người khác; mong tất cả đều không bệnh khổ.

2. Không chỉ hiện tại mới chịu cái khổ này. Trong vô lượng quá khứ cũng đã từng phải chịu như vậy.

3. Nghĩ về những điều thiện mà mình đã làm cho người khác. Nhiều hay ít, điều này tất nhiên có.

4. Không sinh buồn phiền, không sợ hãi mà luôn khởi tâm tinh tấn dũng mãnh.

5. Phát đại nguyện muốn thành y vương để chữa trị bệnh khổ cho mọi người.

Lúc bấy giờ người bệnh đang được người khác chăm sóc, nên cảm nhận được tình yêu ấy. Từ tình yêu mà người khác dành

cho mình, người bệnh làm trỗi dậy trong tâm tư tình yêu của mình với những người khác, cho đến những người cùng chịu thống khổ. Đồng bệnh tương liên, đó là cách ngôn của thế tục.

Nói tóm lại, bằng đại trí và đại bi của mình, Bồ-tát khiến cho người bệnh cũng phát khởi bi và trí. Y sỹ cần có nhận thức chính xác về căn bệnh, mà cũng cần có tình yêu chân thật đối với con bệnh.

Nhận thức chân chính về thế giới hiện thực mà ta đang tồn tại, đồng thời làm trỗi dậy tình yêu thương đối với mọi người, đó là phương thuốc mà người bệnh tự mình bào chế, với sự hỗ trợ của Bồ-tát, để khống chế hai nguồn bệnh là vô minh và hữu ái.

3. Tự điều phục

Hỗ trợ của thầy thuốc, và sự chăm sóc của người khán hộ, là cần thiết cho bệnh nhân trong quá trình điều trị. Nhưng đấy chỉ là sự hỗ trợ bên ngoài. Yếu tố quyết định trong quá trình điều trị vẫn thuộc về bệnh nhân. Nếu không, bệnh vẫn có nguy cơ tái phát và có thể nguy kịch hơn nữa. Cho nên, Văn-thù hỏi Duy-ma-cật, bấy giờ đang trong vị thế người bệnh: "Bồ-tát đang bệnh nên tự chế tâm như thế nào?"

Không bệnh, vô thượng an ổn, Niết-bàn, đó là cứu cánh mà Thanh văn hay Bồ-tát đều nhắm đạt đến.[28] Nhưng Thanh văn ước nguyện thành tựu mục đích này trong hiện tại. Trong khi Bồ-tát có thể nhiều đến vô lượng kiếp nữa mới đạt cứu cánh

---

[28] *Ariyapariyesana-sutta* (kinh *Thánh cầu*), M.i. 317: "Tỳ-kheo, thế nào là Thánh cầu? ... tìm cầu sự không già... không bịnh... vô thượng an ổn, Niết-bàn." Cf. *Māgaṇḍīya* (M.i. 508): *ārogyaparamā lābhā, nibbānaṃ paramaṃ sukhaṃ*, không bịnh, lợi tối thượng; Niết-bàn, lạc tối thượng.

này. Do vậy, phương pháp tự điều phục không giống nhau.[29]

Sự tự chế ngự tâm để chiến thắng bệnh tật của Bồ-tát không phải chỉ là biện pháp trấn áp bệnh trong đời hiện tại, mà đó là quá trình tu dưỡng lâu dài. Quá trình đó vượt qua các địa vị phàm phu, Thanh văn, cho đến Bồ-tát. Trước hết, y trên thân, vốn tụ hợp của năm thủ uẩn, được hợp thành với bốn đại. Thân ấy là sở y của bệnh. Diệt trừ phiền não chấp thủ đối với năm thủ uẩn, đạt Niết-bàn vô sở y, thân này là tối hậu, không còn tái sinh đời sau. A-la-hán ở đó nhập Niết-bàn, vĩnh viễn chiến thắng bệnh. Trên địa thứ bảy trong hàng Thập địa, Bồ-tát cũng chứng Niết-bàn như A-la-hán. Nhưng vì tâm nguyện đại bi, Bồ-tát không nhập Niết-bàn khi thấy còn chúng sinh cần hóa độ. Do đó, bằng nguyện ba-la-mật, Bồ-tát sẽ tái sinh nhiều đời nữa. Như vậy, còn bệnh tật cần phải đối trị nữa. Chỉ khi nào ngồi trên Bồ-đề đạo tràng, chiến thắng Ma quân, bấy giờ mới có thể nói vĩnh viễn chiến thắng bệnh.

Do ý nghĩa đó, trình bày của Duy-ma-cật về sự tự điều phục tâm của Bồ-tát thọ bệnh được chia làm ba phần.

1. *Đoạn thứ nhất, chế ngự tâm phàm phu*. Y trên thân mà quán sát theo chuỗi liên tục, cho đến khi phát sinh nhận thức thân không, bệnh không, chứng đạt chính trí của Thanh văn. Người bệnh biết rằng bệnh phát sinh là do sự không điều hòa, mất quân bình của bốn đại. Trên cơ sở đó, người bệnh quán

---

[29] A.iii. 142 (*Gilāna-sutta*): Phật dạy tỳ-kheo bịnh và yếu có thể tự điều phục bằng 5 pháp để chiến thắng bịnh và chứng đắc Niết-bàn ngay trong hiện tại – an trụ với quán bất tịnh trên thân (*asubhānupassī kāye viharati*), vi nghịch tưởng đối với thức ăn (*āhāre paṭikūlasaññī*), bất lạc tưởng đối với hết thảy thế gian (*sabbaloke anabhiratasaññī*), vô thường tưởng đối với hết thảy các hành (*sabbasaṅkhāresu aniccānupassī*), tưởng về sự chết (*maraṇasaññā panassa ajjhattaṃ sūpaṭṭhitā hoti*).

sát thực tính của bốn đại. Bốn đại tụ tập chỉ là sự giả hợp. Chúng sinh diệt liên tục không gián đoạn. Điều hòa hay không điều hòa chỉ là hiện tượng tự nhiên trong dòng sinh diệt của các pháp. Từ nhận thức về dòng sinh diệt của pháp, người bệnh tiến tới quán sát ý nghĩa tồn tại của tự ngã. Ý niệm về sự tồn tại của cái tôi và những cái của tôi là nguồn gốc cho vọng tưởng. Để diệt trừ, Bồ-tát quán sát, cái gì là trong, cái gì là ngoài, để hình thành ý niệm ta và của ta?[30] Cho tới lúc, không có gì là trong thân hay ngoài thân, cho nên tự ngã và Niết-bàn đồng đẳng. Do đó, tự tính của bệnh là không. Tất cả bình đẳng như hư không, không tự tính, do đó thực chất không có ngoại giới để thức vin vào mà hiện khởi vọng tưởng; cũng không tồn tại nội giới để thức y tựa mà hiện khởi. Không sở y, không sở duyên, nên không sở đắc. Đó là chính trí của Thanh văn mà Bồ-tát trong giai đoạn sơ nghiệp cần thành tựu để chiến thắng bệnh. Duy-ma-cật kết luận đoạn trình bày này: "Vì để cắt đứt cái khổ già, bệnh, chết, là Bồ-đề của Bồ-tát... Cũng như thắng được kẻ địch mới gọi là dũng; cũng vậy, dứt trừ cùng lúc già, bệnh, chết, ấy mới là Bồ-tát."

2. ***Đoạn thứ hai, siêu việt Nhị thừa***. Bằng chính trí mà Thanh văn nhận thấy bản chất chân thật của các pháp, do đó diệt tận mọi nguồn gốc của đau khổ; tất nhiên luôn cả nguồn gốc bệnh. Nhưng, như Duy-ma-cật đã nói với Văn-thù trên

---

[30] Cf. *Abhi.kośa* (*Thakur*, tr. 27): *ātmany asati katham ādhyāmikaṃ bāhyā vā/ ahaṃkāra-sanniśrayatvāc cittam ātmety upacaryate*, "Trong khi không có tự ngã, làm sao có nội hay ngoại? Vì cơ sở tác thành cá thể tôi nên tâm được giả danh là tự ngã." Trong định nghĩa này, Skt. *ādhyāmika*, nội hay bên trong, là từ phát sinh của *ātman* (tự ngã) với tiếp đầu từ là *adhi*. Do đó, y trên ý niệm về sự tồn tại của tự ngã mà phân biệt nội và ngoại.

kia, vì chúng sinh bệnh nên Bồ-tát bệnh. Do đó, đã diệt trừ được gốc khổ, Thanh văn có thể an ổn nhập Niết-bàn. Nhưng Bồ-tát cần khởi tâm đại bi, khi còn có chúng sinh bệnh cần chăm sóc, cần chữa trị.

Tâm đại bi khởi lên từ chỗ rung động chân thật trước thống khổ của người khác. Đại bi như vậy do ái và kiến mà phát khởi. Đây là nói từ Sơ nghiệp Bồ-tát, khi mới bắt đầu tu tập Thánh đạo, nhận thức được nỗi khổ của người do suy diễn từ nỗi khổ của mình. Đó chưa phải là chứng nghiệm sự khổ toàn diện.

Thật vậy, Thanh văn khi chứng đắc chính trí là đã đoạn tận ái và kiến do đã thấy Thánh đế. Sự thấy này một phần là chứng nghiệm bản thân; phần khác là loại suy. Nhận thức Thánh đế bằng kinh nghiệm hiện thực, y trên tự thân mà chứng nghiệm, đó là do pháp trí về Thánh đế. Các Thánh đế trong các giới địa khác, như Sắc và Vô sắc giới, là điều mà tự thân của Thanh văn vốn được cấu tạo bởi vật chất thuộc Dục giới, nên không thể thực chứng. Nhận thức Thánh đế trong các giới địa ấy phải do loại suy, tức bằng loại trí Thánh đế.[31] Giống như người bệnh cảm thấy thương tưởng đến người khác, do vì đồng bệnh. Nếu dị loại, không thể thông cảm được. Đó là tình yêu có điều kiện. Là tâm đại bi còn bị giới hạn trong giới địa hạn hẹp, chưa phải là tâm đại bi rộng lớn và bình đẳng. Do ý nghĩa này mà nói tâm đại bi khởi lên bởi ái kiến.

Ái kiến là hệ phược. Thanh văn chứng đắc Niết-bàn không

---

[31] Thanh văn sinh Dục giới, y trên Dục giới thân mà quán bốn Thánh đế. Nhận thức về bốn Thánh đế thuộc Sắc và Vô sắc đều do loại suy từ Thánh đế thuộc Dục giới. *Câu-xá* 23, tr. 121b: "Lý chân thật của các pháp được chứng tri tối sơ, gọi là pháp trí (*dharmajñāna*). Trí nhận thức cảnh sau này cùng loại tự với trước đó, được gọi là loại trí (*anvayajñāna*)."

còn hệ phược gì nữa. Đó là nhìn trong giới hạn cá thể. Nếu nhận thức trong toàn thể chúng sinh, trong mối quan hệ duyên khởi không cùng tận, thì sự chứng nhập Niết-bàn của Thanh văn không phải không có quan hệ gì đến các chúng sinh khác. Như y sỹ ở giữa các bệnh nhân. Ông vô nhiễm đối với bệnh, nên thong dong, không bị các thứ bệnh tật ràng buộc như bệnh nhân. Trong ý nghĩa cá nhân, y sỹ ấy đã giải thoát tự tại. Nhưng việc ông bỏ đi, hay ở đó với bệnh nhân, không phải không có liên hệ gì. Như vậy, tuy bản thân là tự tại không ràng buộc, nhưng trong quan hệ cộng đồng, y sỹ vẫn bị ràng buộc với bệnh nhân. Thanh văn hay Đại Bồ-tát đã chứng đắc Niết-bàn có thể nhập Niết-bàn tùy ý. Nhưng Bồ-tát nhận thức thấy rằng trong pháp giới trùng trùng duyên khởi, ông vẫn còn ràng buộc với thế gian này. Nói theo nghĩa nào, nhìn từ góc cạnh nào, đó vẫn là hệ phược. Để giải thoát mình ra khỏi hệ phược này, nhưng vẫn không bỏ rơi những chúng sinh cần được chiếu cố, Bồ-tát vận dụng sự tương thành và tương tác của diệu huệ và phương tiện.[32]

Bằng diệu huệ, Bồ-tát nhận thức bản chất hư ảo của chúng sinh, của thế giới, bệnh hay không bệnh. Nhưng bằng phương tiện, không phải vì thấy vậy mà cho rằng thế gian này tồn tại vô nghĩa, nên bỏ đi không chút đoái hoài. Bằng diệu huệ Bồ-tát tập thiền mà không còn tham đắm vị ngọt của Thiền, nên không còn có chỗ nào trong ba cõi này để tái sinh. Nhưng bằng phương tiện, do tâm đại bi rung động với chúng sinh đang chìm ngập trong ba cõi ấy, Bồ-tát trở lại. Huệ và phương tiện, nếu nhận thức cá biệt, từ góc nhìn riêng biệt, là hai thực tế mâu thuẫn nhau. Giống như y sỹ chán ghét cái thế

---

[32] Địa thứ sáu, Hiện tiền địa (*Abhimukhī*), Bồ-tát tu tập huệ ba-la-mật. Địa thứ bảy, Viễn hành địa (*dūraṅgamā*), tu tập phương tiện ba-la-mật.

giới bệnh hoạn, kinh tởm với đám con bệnh nhiều thói hư tật xấu đáng ghét, muốn bỏ đi; nhưng vì phận sự ông phải ở lại. Đi và ở, thành mối xung đột nội tâm. Chỉ khi nào trong ông có tình yêu thật sự với đám con bệnh, nghĩa là đám con bệnh ấy chính là thân thích ruột thịt, hay ông có thể xem họ như vậy, thì ông có thể ở lại với tâm trạng thoải mái, không hệ lụy. Cũng thế, khi diệu huệ và phương tiện hợp thành nhất thể trong tự tâm của Bồ-tát, khi ấy Bồ-tát tái sinh trong thế gian mà không do vì hệ phược nào cả.

Để diễn giải rõ nhất thể của bi và trí này, Duy-ma-cật vận dụng cặp từ phương tiện huệ, và huệ phương tiện. Phương tiện huệ, là diệu huệ được tác thành bởi phương tiện. Huệ phương tiện, là phương tiện được vận dụng trong tương tác với diệu huệ.

3. ***Song vận điều phục***. Đây là giai đoạn từ địa thứ tám[33] trở lên của các Bồ-tát trong hàng thập địa, hay của Thanh văn sau khi đã chuyển hướng tâm nguyện đến các chúng sinh, tuy vẫn an trụ trong Niết-bàn mà không rời sinh tử. Bấy giờ Bồ-tát chế ngự tâm mình bằng trú xứ vô trụ: không trụ Niết-bàn, không trụ sinh tử. Không trụ sinh tử, vì đã giải thoát khỏi mọi hệ phược của khách trần phiền não. Không phiền não, nên không còn tạo nghiệp. Không còn tạo nghiệp, nên không thế lực gì lôi kéo để tái sinh trong dòng xoáy sinh tử. Thanh văn và Bồ-tát ở đây thật sự đã chứng nhập Niết-bàn. Nhưng vì các ngài không an trú trong Niết-bàn nên vẫn hiện thân trong ba cõi. Không bằng thế lực lôi kéo của nghiệp, mà lưu chuyển theo tâm nguyện đại bi.

---

[33] Bất động địa; Bồ-tát chứng vô sinh pháp nhẫn (*anutpattika-dharma-kṣānti*), tu tập nguyện ba-la-la-mật (*praṇidhāna-pāramitā*).

Hiện thân trong ba cõi, các ngài không khác với mọi chúng sinh khác. Hoặc ở Dục giới hành các nghiệp phước thiện. Hoặc tu tập các thiền để thị hiện trong các cõi Sắc và Vô sắc. Hoặc tu các Bồ-đề phần, các phẩm trợ đạo, để hướng dẫn các chúng sinh lần lượt chứng nhập Thánh đạo. Hoặc thị hiện Thanh văn, hoặc thị hiện Độc giác, hoặc thị hiện Bồ-tát. Đó là sở hành vô trụ của Bồ-tát. Bồ-tát quán sát như vậy để vĩnh viễn chiến thắng bệnh.



CHƯƠNG VI
BẤT TƯ NGHỊ

I. TRỤ VÀ VÔ TRỤ

1. Xá-lợi-phất

Tôn giả Xá-lợi-phất là hình ảnh phản diện của những gì được diễn giải bằng ngôn ngữ trong Duy-ma-cật. Cũng như trong nhiều kinh điển Đại thừa khác, Xá-lợi-phất là hình ảnh phản diện của Văn-thù. Trong *Pháp hoa*, Văn-thù báo hiệu Phật sẽ công bố Nhất thừa. Nhưng chính Xá-lợi-phất thỉnh Phật diễn nói những điều mà từ lâu Phật không nói. Những điều ấy, theo cách nhìn từ Pháp hoa, đã là mối xung đột nội tâm gay gắt trong hàng Đại Thanh văn.

Tất nhiên, bậc Thánh đã chứng bất động tâm giải thoát, không còn một pháp nào có thể làm dao động tâm tư các ngài. Nhưng nếu theo đó mà suy luận các ngài thờ ơ với những gì tốt hay xấu xảy ra cho mọi người chung quanh, có thể trong cung cách nào đó người ta đã nhìn các vị Thanh văn như những Thánh giả vị kỹ, chấp chặt lấy an lạc giải thoát cá nhân, không còn biết đến đau khổ của người đời. Nhưng chính Pháp hoa đã cho thấy những gì ẩn kín bên dưới cái phong thái lãnh đạm ấy. Ở đây, Tôn giả thấy rằng Niết-bàn mà ngài đã chứng đắc thật sự không thể là cứu cánh. Còn cứu cánh vĩ đại, bao la vô tận nữa, cần đạt đến, cùng với tâm nguyện đại bi vô biên. Từ chỗ đó, chính Xá-lợi-phất là người gõ cửa để mở ra cánh cửa dẫn vào thế giới bao la của Phật trí. Không ngang qua nhân cách và trí tuệ của Xá-lợi-phất, hạng phàm phu thấp kém còn chìm ngập trong dục vọng ô nhiễm,

đừng có tự hào mình đủ tầm nhìn để nhìn thấy hình ảnh vĩ đại của đức Phật. Có thể một vài người học Đại thừa, tự thấy mình hiểu Duy-ma-cật, ngang bằng Văn-thù, khi giảng đến Xá-lợi-phất đã tỏ ra ngạo mạn, cho rằng trí tuệ Thanh văn thấp kém, chẳng hiểu gì cả.

Lại nữa, trên hội Hoa nghiêm, trong tinh xá Kỳ-hoàn, người phát hiện ra Văn-thù chính là Xá-lợi-phất. Rồi tôn giả dẫn số đông các tỳ-kheo trẻ, là những đệ tử cộng hành, nghĩa là luôn luôn theo gót thầy, đến yết kiến Văn-thù. Các tỳ-kheo này sau khi đảnh lễ Văn-thù, họ suy nghĩ: "Mong rằng với công đức lễ bái này, chúng ta sẽ hiểu biết thật tướng của pháp như Hòa thượng Xá-lợi-phất." Trong cách nhìn của họ, không có sự hơn kém giữa Bồ-tát Văn-thù và Hòa thượng bổn sư của họ là Xá-lợi-phất về mặt trí tuệ, nhận thức thật tướng của các pháp. Nhưng họ sẽ theo gót Văn-thù. Dưới sự hướng dẫn của Văn-thù, một thế hệ tỳ-kheo trẻ sẽ lên đường, mang ngọn đèn chánh pháp đi cùng khắp thế gian.[1]

Nơi mà các tỳ-kheo trẻ được Thầy Xá-lợi-phất giới thiệu đến với Văn-thù là Thiện trụ lâu các.[2] Đó là biểu tượng cho cảnh giới trong đó tâm hoàn toàn an trụ, đứng vững. Cũng như các tỳ-kheo trẻ này đã hoàn toàn đứng vững trong Thánh đạo. Nhưng rồi sau đó, Văn-thù rời khỏi chỗ này. Bồ-tát lên

---

[1] *Hoa nghiêm* bản 60 (T9n278, tr. 686c10).

[2] Skt. *Pratiṣṭhānakūṭāgāra*, nghĩa là, ngôi nhà có cơ sở vững chắc. Cơ sở vững chắc cho sinh hoạt của Thanh văn là bốn niệm trụ (Pali: *cattāro satipaṭṭhānā*), mà Phật nói là "con đường độc đạo khiến chúng sinh thanh tịnh, vượt qua các ưu bi, diệt trừ khổ não, đạt đến chính trí, chứng nghiệm Niết-bàn." *ekāyano ayaṃ bhikkhave maggo sattānaṃ visuddhiyā sokapariddavāraṃ samatikkanāya dukkhado-manassānaṃ atthaṅgamāya ñāyassa adhi-gamāya nibbānassa sacchikiriyāya.* D.ii. 290.

đường, đi vào chỗ vô trụ xứ.[3]

2. Giải thoát

Một điều không thể không đề cập đến ở đây. Và cũng có thể được đề cập đến nhiều chỗ nữa. Như đã biết, tên gọi khác của *Duy-ma-cật sở thuyết* là *Giải thoát bất tư nghị*. Tựa đề thứ hai này cũng có thể được hiểu, do những sự việc thần kỳ mà Duy-ma-cật làm được kể trong kinh, nên kinh có tên như vậy. Nhưng có lẽ trên tất cả những thần kỳ khác, đó là sự giải thoát ra khỏi những giới hạn ràng buộc của thân thể. Duy-ma-cật bắt đầu thị hiện phương tiện bằng cách nằm bệnh. Người ta nói đến những ràng buộc của gia đình, của xã hội. Để giải thoát ràng buộc này cũng dễ thôi, đối với một số người. Đi tìm chỗ ẩn dật, xa lánh. Nhưng sự ràng buộc của thân xác, với những ham muốn bất trị của nó; từ ham muốn kiêu xa, phóng dật, cho đến những ham muốn tầm thường nhất, như ăn và ngủ nghỉ. Những ham muốn nhỏ nhoi ấy được coi như tự nhiên, như là ràng buộc của định mệnh tất nhiên. Cũng có khi một vị đại tướng thất trận chỉ vì không khống chế nỗi cơn buồn ngủ, hay một cơn sổ mũi. Những chuyện vặt vãnh thường nhật đó, chỉ khi nào làm sụp đổ cả một cơ đồ, kéo theo hàng vạn sinh mệnh, khi ấy mới nhận thức được ý nghĩa ràng buộc và giải thoát của nó. Nhưng thế gian không ai bận tâm đến những chuyện nhỏ nhặt đó. Vì cho đến mức đó, chỉ có thể nói đơn giản, đó là thiên mệnh. Vì thiên mệnh đã định như vậy, nên khi bắt đầu hành quân, đại tướng chợt sổ mũi. Nếu thật sự có thiên mệnh, thì thiên mệnh đã sử dụng phương

---

[3] Gaṇḍa: ... *bhikṣūn anuttarāyāṃ samyaksaṃbodhau pratiṣṭhāpya anupūrveṇa janapada-caryāṃ caran*, "Văn-thù Vương tử sau khi đã đặt các tỳ-kheo *an trụ* trong Vô thượng bồ đề, lần hồi du hành trong nhân gian."

tiện, sử dụng sợi dây thật vô giá trị, để trói buộc sinh mệnh cả hàng vạn người.

Cho nên, dù vào tận núi thẳm, rừng sâu, người cũng không bứt được sợi dây trói ấy. Nó quấn theo cổ như bóng với hình. Với một tỳ-kheo, điều đó có thể không quan trọng. Vì bất quá ông không thành chánh giác ngay trong đời này thôi. Nhưng với một người thế tục, mà địa vị càng cao, thì sự thắt chặt bất ngờ của sợi dây chuối đó càng trở nên nguy hiểm. Giải thoát được mối nguy hiểm ấy, quả thật là chuyện bất khả tư nghị, không ai nghĩ đến.

Cũng trong ý nghĩa tương tự, khi A-nan tán thán những điều kỳ diệu, vị tằng hữu, xảy ra trong cuộc đời đức Thích tôn, cuối cùng, Phật bảo A-nan, còn có điều kỳ diệu hy hữu hơn nữa nơi Phật mà A-nan nên biết. Đó là: khi các cảm thọ xuất hiện, Như lai biết chúng; khi chúng tồn tại, Như lai biết chúng; khi chúng biến mất, Như lai biết chúng.[4] Các cảm thọ đó đơn giản là những cảm giác thông thường khi nóng hay lạnh chợt đến, rồi chợt đi. Trong từng phút giây, chẳng mấy ai ý thức sự xuất hiện hay biến mất của chúng. Chẳng có gì kỳ diệu. Nhưng với Phật, đó là điều kỳ diệu hơn cả việc thần thông biến hóa mà người đời khi nhìn thấy thì "lông tóc dựng ngược."

Những hành động ly kỳ của Duy-ma-cật về sau, nếu chưa được nhìn thấy từ phiên bản của ngài Xá-lợi-phất, chỉ là trò ảo thuật của thuật sỹ thượng thặng thôi.

3. Trụ xứ

Bồ-tát hành đạo vô trụ xứ. Thanh văn tu tập, cần phải an trụ

---

[4] *Trung A-hàm* 8 (kinh 32. Vị tằng hữu pháp, T01n0026, tr. 471c20). Cf. *Accharya-abbhuta-sutta*, M.iii. 124.

tâm. Vì hướng đi khác nhau; đích đến đã khác nên chỗ dừng cũng khác. Do đó có ý nghĩa khác nhau liên hệ đến khái niệm trụ và vô trụ.

Kinh *Kim cang* mở đầu với câu hỏi của Tu-bồ-đề: "Người đã khởi hành trên cỗ xe Bồ-tát, làm thế nào để tâm được đứng vững?"[5] Khi cỗ xe đã lăn bánh khởi hành, người đánh xe cần biết đích đến, tức biết chỗ phải dừng. Đó là vấn đề trụ xứ của Bồ-tát.

Nơi khác, cũng trên hội Bát-nhã, Tu-bồ-đề hỏi Phật: "Bồ-tát muốn chứng đắc Vô thượng Bồ-đề nên an trụ ở đâu?" Phật đáp: "Nên an trụ tâm bình đẳng nơi hết thảy hữu tình."[6]

Trong ý nghĩa như vậy, câu hỏi của Xá-lợi-phất mang ý nghĩa hướng đạo rõ rệt. Thành ra, khi mở đầu của chương này, ngài Xá-lợi-phất hỏi một câu hỏi, mà với nhiều người đọc kinh, xem ra ngớ ngẩn. Vì ngớ ngẩn cho nên bị Duy-ma-cật chỉ trích: "Các Bồ-tát và Thanh văn sẽ ngồi ở đâu đây?"[7] Duy-ma-cật vấn nạn liền: "Nhân giả đến đây vì pháp, hay đi tìm chỗ ngồi?"[8]

Nhân trả lời của Xá-lợi-phất, "Vì cầu pháp mà đến," Duy-

---

[5] *Vajracchedikā*: *tatkathaṃ bodhisattvayānasaṃprasthitena kulaputrena vā kuladuhitrā vā sthātavyaṃ... cittam ?*

[6] *Đại Bát-nhã* 313 (T6n220, tr. 597a29).

[7] Cát Tạng (T38n1781, tr. 962a14) bình giải: "Nói theo hành tích, với Pháp thân đại sỹ, thân tâm không hề mệt mỏi. Thanh văn mang hình hài do kết quả của nghiệp, tâm tuy không kết phược, nhưng thân có nhọc nhằn. Nói theo bản nguyện, cả hai vị theo đại tiểu khác nhau nhưng cùng trợ nhau hóa vật. Tịnh Danh dọn trống căn nhà để đãi khách. Xá-lợi-phất nghĩ đến chỗ ngồi để phát động giáo thuyết."

[8] Bình giải của Cát Tạng, đã dẫn: "Hình hài có an trụ, thì diệu pháp mới nhập thần. Cho nên, nghĩ đến chỗ ngồi, cũng chỉ vì pháp mà thôi."

ma-cật phân tích ý nghĩa cầu và vô cầu. Tự căn bản nhận thức, đó là phân tích ý nghĩa trụ và vô trụ của Bồ-tát. Như trong kinh Kim cang, Tu-Bồ-đề hỏi Phật, người đã khởi hành trên cỗ xe Bồ-tát thừa, cần phải an trụ tâm, tu tập tâm, và nhiếp hộ tâm như thế nào;[9] Phật giảng: "Bồ-tát không an trụ nơi vật thể mà hành bố thí. Vô trụ mà hành bố thí. Không trụ sắc mà hành bố thí. Không trụ thanh..."[10]

Trong giảng luận của Duy-ma-cật, bắt đầu từ chỗ vô cầu hay vô trụ đối với phàm phu địa, vượt qua giới hạn của uẩn, xứ, giới, là tổ hợp giả hợp thành thân và tâm này; cùng lúc vô cầu đối với cả ba cõi, là không gian tồn tại của thân và tâm này. Đấy là, khởi điểm, sơ nghiệp Bồ-tát tự giải phóng khỏi những ràng buộc của tổ hợp thân tâm này cùng với không gian của nó. Trên một phương diện, Bồ-tát hành vô trụ. Nhưng trong bản chất, sơ nghiệp Bồ-tát tự giải phóng để đặt chân lên cỗ xe Đại thừa, hướng đến đích Vô thượng Bồ-đề. Đó là Bồ-tát hướng đến an trụ Phật thừa. Đối với tam giới, là vô trụ. Nhưng với Phật thừa, là an trụ. Vì vậy, theo yêu cầu của Xá-lợi-phất, trưởng giả Duy-ma-cật sẽ dọn chỗ ngồi không chỉ riêng cho các Thanh văn, mà cho cả các Bồ-tát.

II. BẤT TƯ NGHỊ

Những gì siêu việt tri thức thường nghiệm, siêu việt khả năng suy lý và tư duy của năng lực trí tuệ, những cái ấy được gán cho phẩm tính "bất khả tư nghị": không thể nghĩ, không thể luận bàn đến. Như *Đại trí độ* nói: "Ngôn ngữ tận cùng, tâm

---

[9] *Vajracchedikā*: *tatkathaṃ...sthātavyaṃ kathaṃ pratpattavyaṃ kathaṃ cittaṃ pragra-hītavyam?*

[10] *Vajracchedikā*: *na bodhisattvena vastupratiṣṭhitena dānaṃ dātavyaṃ... bodhisattvo' pratiṣṭhito dānaṃ dādati.*

hành dứt tuyệt; không sinh không diệt, pháp như Niết-bàn."[11] Đó là tả tính chân thật của mọi tồn tại, mệnh danh là thật tướng. Thật tướng như vậy siêu việt ngôn ngữ, siêu việt tư duy, là thực tại siêu nghiệm, vì không phải là cảnh giới mà tri thức thường nghiệm có thể vươn đến.

Những điều thần kỳ mà Duy-ma-cật thực hiện trong chương này, và trong nhiều chương sau nữa, nói một cách chính xác, không phải là bất khả tư nghị, mà chỉ là sự thể hiện năng lực thần thông biến hóa. Dù rằng ông nói, ông có khả năng nắm gọn thế giới này trong tay, rồi liệng nó bay vượt qua nhiều thế giới xa xôi khác. Đó là điều mà các đệ tử Phật, các Thanh văn rất coi thường, dù rằng năng lực thần thông biến hóa ấy vượt xa gấp bội phần vị đại đệ tử thần thông đệ nhất trong hàng Thanh văn là Mục-kiền-liên. Quả thật, những hành động thần kỳ ấy trong cái nhìn của Xá-lợi-phất, cũng như các Thanh văn khác tại hiện trường, không có một chút giá trị gì.

Một thời, khi Phật dừng chân tại Tỳ-lan-nhã, trên đường từ Xá-vệ đến Tỳ-da-li. Ở đó, gặp lúc mất mùa, đói kém, các tỳ-kheo khất thực không được. Mục-liên thỉnh cầu Phật cho phép tôn giả chuyển ngược hạ phương thế giới này thành thượng phương, để các tỳ-kheo có thức ăn. Vì hạ phương ấy rất sung túc. Nhưng Phật không cho phép.[12] Như ông phú hộ cho người ăn mày một đấu gạo, chẳng có gì đáng nói là hy hữu. Một người cùng khổ giúp cho người đói bát cơm, đấy mới đáng nói là sự thần kỳ của tình yêu. Cho nên, Phật không cho phép Mục-kiền-liên dùng thần thông để cứu đói các huynh đệ của mình.

---

[11] Quyển 1 (T25n1509, tr. 61b11).
[12] Luật Pali, Vin.iii. 7.

Thần thông biến hóa, dù có ly kỳ đến mức như Duy-ma-cật mô tả, dù có khả năng biến một người hành khất thành một đại chuyển luân vương, nhưng chắc chắn không thể biến một tướng cướp bàn tay đang đẫm máu thành một Thánh giả A-la-hán. Cho nên, Phật bác bỏ loại thần thông này. Duy-ma-cật nói rằng Bồ-tát có thể hóa thân làm Phật, làm Phạm thiên, v.v... Hóa thân làm Phật thì Ma vương cũng biến hóa được. Còn về Phạm thiên, cũng đã từng bị một tỳ-kheo làm cho phải bẽ mặt, mà tỳ-kheo này lại chưa phải là Thánh giả, vì không trả lời nổi một câu hỏi về chỗ tận cùng của tồn tại vật chất.[13] Các luận sư A-tỳ-đàm nhân đó bình luận: ông Chúa tể Tam giới này vô tri nhưng phách lối, "Ta là Brahma, là Mahābrahma, là Chúa tể, là đấng Sáng tạo, Hóa công, Toàn năng, Toàn hiện, Cha của hết thảy sinh loại."[14]

Vị tỳ-kheo không biết rõ ở đâu bốn đại chủng này diệt tận vô dư, cho nên có thể chưa phải là vị A-la-hán.[15] Chỉ với một tỳ-kheo phàm phu như vậy, mà ai hiện thân Phạm thiên cũng chẳng có gì đáng kinh ngạc. Vậy thì, có gì đáng kinh ngạc nơi những hành vi Bồ-tát mà Duy-ma-cật diễn tả rất ly kỳ, khiến cho Đại Ca-diếp cũng phải khâm phục?

Kinh ngạc, vì đó là sự thể hiện từ thể tính quốc độ của chư

---

[13] *Kevaṭṭa-sutta*, D.i. 215: *kattha nu kho ime cattāro mahābhūtā aparisesā nirujjhanti*. Phân tích ý nghĩa câu hỏi, xem *Tỳ-bà-sa* 129 (T27n1545, tr. 670b13).

[14] Xem *Câu-xá* 4 (T29n1558, tr. 020c28).

[15] *Tỳ-bà-sa* 129 (T27n1545, tr. 670b26): tỳ-kheo này tên là Mã Thắng (*Aśvajit*), một vị A-la-hán. Pali không nói tên. Chỉ kể: thuở xưa, trong chúng tỳ-kheo này, có một tỳ-kheo... (đã dẫn).

Phật.[16] Nói cách khác, đó là sự phát hiện những biến hóa kỳ diệu của mọi sự hữu tồn tại trong thể tính của quốc độ Phật. Sự hữu đó, hoặc là một hạt cát, một ngọn núi lớn, hay cả một khối tinh vân. Khi chúng được nhìn từ thể tính quốc độ Phật, nghĩa là khi yếu tính tồn tại của chúng được phát hiện, yếu tính cùng với thể và dụng, với những năng lực tương tác, giao hỗ, tương tức, tương nhập; khi những điều này được phát hiện, như nhà khoa học phát hiện một quy luật vật lý, thì khi ấy Bồ-tát có thể đặt cả mười đại thiên thế giới trên đầu một sợi lông; hay chỉ cần làm vỡ một hạt cát là có thể hủy diệt cả thế giới.

Nói là thể tính quốc độ Phật, là nói đến Phật tính, hay bản tính Phật, tồn tại trong tất cả mọi sự hữu. Giả sử nói, Thần linh đã sáng tạo nên thế giới này. Thế giới được tạo thành từ một nguyên vật liệu nào đó; có thể nó là hư vô. Dù là hữu, hay dù là vô, yếu tố nguyên khởi để tạo nên thế giới này được gọi là bản tính.[17] Tất nhiên, các quan điểm của mọi khuynh hướng của Phật giáo đều bác bỏ sự tồn tại của một bản tính như vậy.[18] Nhưng trong một ý nghĩa ước lệ, ý niệm về tự tính như là điểm tựa để tư tưởng y trên đó mà tư duy, chiêm

---

16 *Hoa nghiêm* bản 60 (T10n279, tr. 207c22). *Daśabhūmika* (*Vaidya*, tr. 62): có một tam-muội mà khi Bồ-tát nhập vào đó thì thể tính của quốc độ Phật được thị hiện cho thấy (*sarvabuddhakṣetrasaṃdarśaṇa*).

17 Skt. *prakṛti*, Hán thường dịch là "tính" hay "tự tính." Từ triết học căn bản của *Saṃkhyā*; được quan niệm như là nguyên chất, bản chất hay bản thể nguyên thủy từ đó sinh ra tất cả (*Kim thất thập luận,* T54n2137, tr. 1245c11).

18 *Visuddhimagga* (Mya. 2. 156; Nanamoli xvii. 38): các nhà chủ trương *Pakati* (Skt. *prakṛti*: tự tính; chỉ các nhà Số luận *Samkhyā*) nói tác nhân tối sơ của thế giới không có tác nhân (*akāraṇaṃ mūlakāraṇam lokassa*). *Trung luận* xv. 8; *Madhy*. xv. 8-9, trong đó coi *prakṛti* như là từ đồng nghĩa với *svabhāva* (Hán dịch: tự tính).

nghiệm về bản chất tồn tại của thế giới. Khi nó là đối tượng của tư duy, bản tính dù được quan niệm như là bản thể tối sơ, siêu nghiệm, tự hữu, vẫn không tồn tại độc lập. Nó tồn tại, được nhận thức, vì tồn tại trong quan hệ tác dụng, quan hệ tương tác, với vô số cái khác. Đó gọi là quan hệ duyên khởi. Hoa nghiêm nói là “trùng trùng duyên khởi.” Pháp hoa nói đó là “Phật tính.” A-hàm gọi nó là “pháp trụ, pháp vị.”

Những điều kỳ diệu mà Duy-ma-cật mô tả là những biểu hiện của công năng tồn tại của các pháp, hay những thế lực tương tác của các sự hữu, trong quan hệ tương tức tương nhập, được thị hiện bằng những thần thông du hý của Phật;[19] được phát hiện từ tự thể quốc độ Phật, hay từ Phật tính.[20]

Chỉ những Bồ-tát khi lên hàng Thập địa, gọi là Pháp vân địa, mới có năng lực hiển thị những điều như vậy.

Bồ-tát bước vào Thập địa, sau khi trải qua ba a-tăng-kỳ kiếp, đã tích lũy vô lượng vô biên hành trang phước đức và trí tuệ, đã đạt đến tính thể vô hạn của đại bi, có khả năng thiện xảo để phân tích và giải phẫu chủng loại thế giới.[21]

An trụ nơi Pháp vân địa, Bồ-tát biết như thật nguyên nhân tập khởi của các cõi, của hư không giới, của Niết-bàn giới. Biết

---

[19] *Daśabhūmika* (nt., tr.57): *tathāgatavikurvitāni saṃdarśya*. *Đại trí độ 7* (T25n1509, tr.110c8): “Bồ-tát tự tại xuất nhập các tam muội, gọi là *hí.* Không phải do ái kết mà gọi là *hí*. Hí ở đây có nghĩa là tự tại.

[20] *Pháp hoa*, bản Skt., k.ii. 102: *sthitikā hi eṣā sada dharmanetrī prakṛtiś ca dharmāṇa sadā prabhāsate*, “pháp nhãn này thường trú, luôn luôn rọi sáng tự tính bằng pháp.” Bản Hán, La-thập hiểu *prakṛti* (tự tính) ở đây là Phật tính, nên dịch: “Phật chủng tùng duyên khởi.”

[21] *Hoa nghiêm*, đã dẫn (T10n279, tr. 205a23). *Daśabhūmika*, tr. 55: *suparigṛhīta-mahā-puṇyajñānasaṃbhāraḥ, mahākaruṇavaipulyādhigatḥ loka-dhātuvibhaktivaimātryakovi-daḥ*.

rõ trí tuệ mà các Như lai theo đó hội nhập tất cả vô tận thời gian;[22] như hội nhập một kiếp vào a-tăng-kỳ kiếp, hội nhập a-tăng-kỳ kiếp vào một kiếp, đặt hiện tại vào quá khứ-vị lai; đặt quá khứ-vị lai vào hiện tại.

Bằng năng lực của trí tuệ ấy, Bồ-tát có thể làm cho thế giới chật hẹp trở nên rộng lớn; thâu thế giới vĩ đại thành thế giới nhỏ xíu; dựng ngược thế giới đang tồn tại như chúc xuống; lật úp thế giới đang tồn tại như ngửa lên;[23] đặt tất cả Tu-di, núi non, sông biển vào một hạt bụi mà hình thể hạt bụi vẫn không thay đổi; đưa tất cả vô lượng chúng sinh trong thế giới này đặt vào một thế giới khác, mà chúng sinh trong ấy không hề cảm thấy bị quấy rầy.

Những năng lực tự tại siêu nhiên, ly kỳ như vậy, được Duy-ma-cật giới thiệu, được mô tả trong Hoa nghiêm, phát xuất từ đâu? Hoa nghiêm[24] nói: "Cũng như từ ao A-nậu-đạt phát xuất bốn con sông lớn. Bốn con sông chảy khắp Diêm-phù-đề, không bao giờ khô cạn, rồi cuối cùng đổ vào biển cả. Với Bồ-tát cũng vậy. Phát xuất từ tâm Bồ-đề, tuôn chảy các con nước đại nguyện của thiện căn, bằng bốn nhiếp sự mà sung mãn chúng sinh, cuối cùng đổ vào biển Nhất thiết trí."

Khi tình yêu và tri thức dung hợp thành một nhân cách nơi một con người, con người ấy có thể làm nên những chuyện phi thường trong thế gian. Cũng vậy, từ bi và trí tuệ, từ nguồn đại nguyện, tuôn chảy vào đại dương Phật tính, Bồ-tát thực

---

[22] *Hoa nghiêm*, bản 80: chư Phật sở hữu nhập kiếp trí. *Daśa* (nt., tr. 59): *tathāgatānaṃ kalpapraveśasamavasaraṇa-jñānāni*.

[23] Các dạng thế giới tồn tại nhìn từ chỗ người quan sát; *Daśabhūmika* (nt., tr. 61): *vyatyastāvamūrdhamatalādīnāṃ... Hoa nghiêm* bản 80 (T10n279, tr. 207b9): loạn trụ, thứ trụ, đảo trụ, chính trụ.

[24] Bản 80 (T10n279, tr. 208c12).

hiện những thần thông du hý bất khả tư nghị.

III. TÒA SƯ TỬ

A. An tọa

Đức Thích tôn sau khi rời bỏ khổ hạnh lâm, nhận bát sữa của Sujātā, tắm mát trong dòng sông Nerañjarā, rồi đi đến dưới gốc cây Bồ-đề, nhận bó cỏ cát-tường của người cắt cỏ Sotthiya và trải ra làm chỗ ngồi. Trong cái nhìn của các mục tử tình cờ đi ngang qua, đó đơn giản chỉ là một chỗ ngồi lót cỏ, chứ không có ý nghĩa gì khác. Nhưng trong con mắt của các Đại Bồ-tát, đó là Kim cang tòa, hay Sư tử tòa mà trên đó một Đại Chúng sinh đang an tọa để chiến đấu và chiến thắng thế gian. Vị tướng quân ngồi trên lưng ngựa, trên bành voi, hay trên cỗ xe, chiến thắng một vương quốc, thay thế bạo lực thống trị này bằng bạo lực thống trị khác. Vị tướng quân chiến thắng đã oai hùng, thì con ngựa chiến cũng trở thành con chiến mã anh dũng. Con tuấn mã xích thố, sau khi Quan Vân Trường bị chiến bại, không còn dũng tướng nào tương xứng, thì nó cũng chỉ sống vất vưởng như con ngựa thường, để rồi héo mòn mà chết trong hoài niệm quá khứ oai hùng.

Vị Đại sỹ ngồi trên đệm cỏ ấy, khi được hỏi, "Ông là ai mà cốt cách siêu phàm như vậy?" Ngài đáp, Ta không là Thượng đế, không là Thần linh, mà chỉ là một con người, nhưng là con người đã chiến thắng thế gian. Ngài đã chiến thắng thế gian, nhưng không có ngai vàng để ngự trị, không có thần dân để được tôn vinh. Con người ấy, sống cuộc đời đơn độc, lang thang từ rừng đến chợ chỉ với ba mảnh y, một bình bát. Thế mà, khi Pasenadi đánh tan đại quân hùng mạnh của Magadha, bắt sống ông vua trẻ Ajātasattu dẫn đến trước Ngài. Ngay lúc ấy, cả người chiến thắng lẫn kẻ chiến bại nhận ra sự yếu đuối của chính mình trước sức mạnh vô biên của bậc Đại

giác, của đấng Đại hùng..

Rồi ba trăm năm sau nữa, một đại hoàng đế trẻ, A-dục đại đế, sau khi thâu tóm trong vòng tay quyền lực của mình một đế quốc rộng lớn, chợt nhận thức đấy cũng chỉ là đợt sóng phù du, cho nên đã đến quỳ xuống trước đệm cỏ để mong tìm sự nương tựa nơi chỗ vững mạnh hơn. Chỗ ngồi đó không chỉ là đệm cỏ nữa, mà là tòa kim cang, tòa sư tử. Những từ ngữ thông thường ấy chỉ là ngôn ngữ cách điệu để gợi lên hình ảnh đại hùng, đại lực của vị đã ngồi trên đó. Đệm cỏ vẫn là đệm cỏ.

Đệm cỏ, muôn đời vẫn là đệm cỏ. Nhưng người ngồi trên đó đã đi sâu vào Kim cang đại định, thân và tâm bất động, kiên cố như kim cang mà không có bất cứ sức mạnh, quyền lực nào trên thế gian có thể làm dao động; đệm cỏ đột nhiên trở thành tòa kim cang. Người ngồi trên đó, sau khi chứng nghiệm chân lý sâu xa rồi công bố chân lý ấy cho những ai có tai để nghe, có mắt để thấy, thì lập tức thế gian phải bị rung chuyển, ngai vàng trở thành đôi dép bỏ; thành quách, cung điện phút chốc tan biến như ảo ảnh, mong manh như hạt sương móc trên đầu ngọn cỏ ban mai. Như sư tử, sau khi ra khỏi hang, vươn mình cất tiếng rống, thì tất cả thú rừng nghe thấy đều hoảng sợ, bỏ chạy tán loạn. Chỗ ngồi của ngài nguyên là đệm cỏ chợt trở thành tòa sư tử.

Duy-ma-cật, chủ nhân của căn phòng vuông vức một trượng, đã tiếp đón khách từ mười phương, gồm tám nghìn Bồ-tát, năm trăm Thanh văn, trên chỗ ngồi như vậy.

B. Quán chiếu

Bước vào căn phòng trống không, Xá-lợi-phất chợt có ý nghĩ: Rồi các vị khách quý này ngồi ở đâu? Một câu hỏi mang tính quy ước trong trật tự giao thiệp của xã hội, nhưng khi xuất

hiện trong trường lực tương tác của các trình độ nhận thức sai biệt, nó đột nhiên làm đảo lộn trật tự của tồn tại và làm bùng vỡ lý tính của nhận thức. 32 nghìn chiếc ghế được vận chuyển từ một thế giới Tu-di tướng xa xăm, có lẽ cách xa đến mấy vạn Ngân hà vũ trụ, đến bố trí vừa vặn trong căn phòng nhỏ hẹp. Chỉ một cái ghế ấy cũng đã lớn hơn toàn cõi Diêm-phù-đề, huống gì đây lại với số lượng lớn như vậy mà "*không làm chật hẹp thêm thành Tỳ-da-li, cõi Diêm-phù-đề và bốn thiên hạ.*" Trong cái nhìn của nhận thức thường nghiệm, hoạt cảnh huyễn hoặc ấy thật không thể tưởng tượng. Nhưng trong cảm thức của một nghệ sỹ, mà chỉ với một tiếng than dài cũng đủ làm lạnh buốt cả thái hư, thu cả bốn đại dương vào trong trái tim của Mẹ, thì những gì đang diễn ra ở đây chỉ do sự thay đổi vị trí chiêm quan thực tại. Bởi vì con cá dưới lòng sông không làm sao hiểu nổi chuyện kể đầy tính hoang đường của con rùa sau những chuyến du hành trên đất liền. Cũng vậy, quả đất hình cầu và xoay tròn là Sự thật không cần bàn cãi đối với cả trẻ nít thế kỷ 20, nhưng là sự dối trá không thể tha thứ đối với những nhà thông thái bậc nhất của Âu châu trung cổ.

Để có thể thâm nhập tự tính mầu nhiệm của tồn tại, ta cần phải thay đổi tập quán nhận thức vốn chỉ giới hạn trong tầm tai mắt. Cho nên, khi Xá-lợi-phất cần chỗ ngồi, cần một vị trí quan sát thích hợp nhất để thấy và nghe những gì sẽ được hiển thị trong ngôn ngữ siêu việt của các bậc Đại sỹ, Duy-ma-cật bèn giới thiệu ngay quá trình biến đổi tư duy trước khi xuất hiện sự bùng vỡ và giao thiệp giữa các vũ trụ tinh vân.

Tất nhiên, Xá-lợi-phất, cũng như chúng Bồ-tát và các Đại Thanh văn theo Văn-thù đến đây để nghe pháp, vì cầu pháp. Để đáp ứng yêu cầu đó, Duy-ma-cật nêu lên hai nội dung nhận thức: vô cầu và vô trụ. Định hướng bằng vô cầu và đạt

thành bằng vô trụ.

Nếu là một người học tập tính Không, người ấy quán chiếu thực tại trong mối quan hệ hỗ tương, thấy rằng không có gì tự hữu, mà tự tính vốn Không, vượt qua hành xứ của tâm, vượt qua lý tính của ngôn ngữ. Nếu là một người tập Du-già duy thức, người ấy tiến hành bằng chuỗi trừ khiển, giảm trừ, loại bỏ những gì là hư dối, bất thực do vọng tưởng gán ghép lên thực tại để quán chiếu Chân như tính.

Quá trình quán chiếu mà Duy-ma-cật giới thiệu với Xá-lợi-phất như sau:

a. Quán thân. Dù theo hệ quán chiếu nào, khởi điểm đều từ thực tế sinh hoạt thường nhật, trong nhận thức thường nghiệm. Những gì đang tồn tại, đang hiện diện đó, thân tâm và ngoại giới, là thực tại kinh nghiệm không thể chối bỏ dễ dàng.

Cho nên, khởi điểm cần quán chiếu thân mạng. Trưởng giả Duy-ma-cật nói, "Người cầu pháp thì không tham luyến thân mạng." Ý nghĩa của nó thật đơn giản, không khác hơn một nhà Nho nói "Buổi mai nghe Đạo, chiều chết cũng đành." Nhưng trong quá trình tu tập để thực chứng Chân như, sự "không tham luyến thân mạng" không chỉ là một phát biểu, một nhận xét, mà là nội dung của tu tập. Muốn đạt đến chỗ "không tham luyến thân mạng" thì như Duy-ma-cật đã giảng cho quyến thuộc trước đó, "Các nhân giả, thân này[25] là vô thường, yếu đuối, cũng chẳng bền lâu; là pháp chóng mục nát, không đáng tin cậy. Nó là sự khổ, là sự ưu não, là nơi tập hợp của các loại tật bệnh. … Thân này không phải là chỗ đáng

---

[25] VCX.: "Thân được cấu thành bởi bốn đại chủng này."

nương tựa cho người minh trí. Thân này như bọt biển, không thể vốc nắm. Thân này như bong bóng nước, không tồn tại lâu. …”[26] Trong thực tế tu tập, đối tượng hiện thực để quán chiếu là 5 uẩn, 12 xứ, 18 giới. Đây là các khoa mục phân loại thân tâm và vũ trụ thích hợp cho từng căn cơ. Giai đoạn thứ nhất là con đường siêu xuất thế gian.

b. Quy y Tam bảo. Sự quan sát này chỉ trong giới hạn nhận thức thuần lý. Vì tính mong manh của tồn tại, nên ta cần chỗ tựa an toàn. Phật nói, “*Vì sợ hãi nên con người tìm đến quy y nơi thần núi, thần rừng, thần cây, thần miễu…*”[27] Nhưng một vị Thánh giả Dự lưu thì đã tìm thấy chỗ nương tựa an toàn, với niềm tịnh tín bất động, bất hoại nơi Phật, Pháp, Tăng. Duy-ma-cật nói, “*người cầu Pháp không bám chấp Phật mà cầu, không bám chấp Pháp mà cầu, không bám chấp Tăng mà cầu.*” Đây là giai đoạn thứ hai, quán sát Thánh đạo.

c. Tu tập Thánh đế. Từ trên bất hoại tín mà tu tập các Thánh đế. Hàng Thanh văn tu tập Thánh đế sinh diệt, vì đối tượng quán chiếu là pháp vô thường, khổ, không, vô ngã trên các uẩn, xứ, giới. Hàng Bồ-tát, được thúc đẩy phát triển tâm đại bi, mà đại bi luôn luôn vận chuyển song hành với đại trí, nên quán chiếu Thánh đế bằng Chân như tính; tức là quán Thánh đế vô tác.

Tuần tự tu tập trên đây phù hợp với Tâm kinh Bát-nhã, trong đó, nền nhận thức là “tự tính vốn Không”; rồi từ đó tiến hành chuỗi phủ định: không tồn tại sắc, v.v., cho đến, không trí, cũng không đắc. Từ vô đắc, Bồ-tát y chỉ Bát-nhã ba-la-mật để thâm nhập thật tướng, cuối cùng chứng đắc Vô thượng Bồ-đề.

---

[26] Phẩm ii. “Phương tiện”
[27] *Pháp cú* 188-191.

Thật tướng đó, Duy-ma-cật mô tả: pháp vốn tịch diệt, vô nhiễm, không hành xứ, không thủ xả, không xứ sở, vô tướng. Vô tướng cho nên vô trụ. Vô trụ cho nên siêu việt nhận thức.

Kinh nói, sau pháp thoại ngắn của Duy-ma-cật, năm trăm chư thiên đạt được sự thanh tịnh của con mắt pháp ở trong các pháp. Trong hàng Thanh văn, đó là chứng quả Dự lưu. Trong hàng Bồ-tát, đó là nhập sơ địa. Trong cả hai trường hợp, đó là sự thay đổi nhãn quan, thấy những điều mà trước đây chưa hề thấy, vượt ngoài tập quán nhận thức tự nghìn đời.

Khi nhận thức từ thế giới thường nghiệm bùng vỡ, trật tự vũ trụ bị đảo lộn, và sụp đổ. Nhưng không phải là sụp đổ để đi đến hủy diệt; mà là sự biến mất của những ảo tưởng để thấy những gì chưa từng thấy, nghe những gì chưa từng nghe. Trên cơ sở ấy mà thế giới Ta-bà này cùng với thế giới Tu-di tướng xa xôi kia được thấy có mối quan hệ giao thiệp.

IV. TỰ TẠI

Sau khi giới thiệu khách quý các tòa sư tử, và hướng dẫn khách an tọa, Duy-ma-cật giới thiệu thính chúng về môn giải thoát bất tư nghị. Nội dung của môn giải thoát này trước đó đã thể hiện thật tướng của nó. Thật tướng được hiển thị ở đây là sự giao thiệp của hai thế giới. Một thế giới bé nhỏ chỉ bằng hạt cải so với thế giới kia to lớn như núi chúa Tu-di. Một thế giới vận hành trong trường lực hấp dẫn của Newton, và thế giới kia là vũ trụ bốn chiều di chuyển theo tốc độ ánh sáng. Thật tướng ấy siêu việt tâm hành, ngôn ngữ. Nhưng, như Tăng Triệu nói trong lời tựa, chúng sinh mê ngủ, phi ngôn ngữ thì không sao tỏ ngộ. Vì vậy, cần có sự minh giải. Sự minh giải ấy được thể hiện thành ba phương diện của thực tại,

mà nói theo Cát Tạng,[28] đó là bất tư nghị cảnh, bất tư nghị trí và bất tư nghị giáo; hoặc nói theo tông Thiên thai: chân tính, thực huệ, phương tiện.[29]

Những thị hiện của Duy-ma-cật ở đây nêu rõ cảnh giới bất khả tư nghị. Thị hiện ấy thực chất không phải là phép lạ, mặc dù được nói là thần thông biến hóa. Nó chỉ là sự biểu hiện của chân tính, của thể tính chân thực của tất cả tồn tại, chỉ có thể được nhận thức bằng thực huệ hay trí tuệ siêu việt, vượt ngoài vô hạn tính của không gian và vô tận tính của thời gian. Kinh nói, "*Bồ-tát trụ nơi giải thoát này có thể đặt ngọn Tu-di hùng vĩ trong một hạt cải mà không hề thay đổi kích thước của hạt cải. Tướng trạng nguyên thủy của núi chúa Tu-di vẫn như cũ. Bốn vị Thiên vương cùng với chư thiên Đao-lị cũng không biết mình đã được đặt trong một hạt cải. Chỉ những ai cần được độ mới thấy Tu-di lọt vào trong hạt cải.*"

Hoặc, lại nữa, "có chúng sinh chỉ có thể độ được nếu vui sướng với sự tồn tại lâu dài trong thế gian này, Bồ-tát này có thể dùng thần lực của ngài kéo dài bảy ngày thành một kiếp khiến cho họ thấy là một kiếp. Hoặc có chúng sinh không thích ở lâu trong thế giới này để được độ, Bồ-tát có thể rút ngắn một kiếp thành bảy ngày khiến cho chúng sinh ấy thấy chỉ là bảy ngày."

Vậy thì, không gian bấy giờ không còn như là khoảng hư không giữa hai sự vật, không còn là khoảng cách của một vật di chuyển từ điểm này đến điểm khác. Thời gian cũng không

---

[28] *Duy-ma kinh nghĩa sớ*. Do cảnh phát trí. Nhân trí mà thuyết giáo. Rồi từ giáo mà ngộ lý. Nhân lý mà phát trí. Quá trình tu chứng này tạo thành vòng tròn hoàn chỉnh.

[29] Trạm Nhiên, *Duy-ma kinh lược sớ* (tr. 667c05).

còn là chuỗi sinh diệt tiếp nối trước sau. Bởi vì không còn bị hạn chế bởi các giới hạn vô hạn và vô cùng của không gian và thời gian mà sở hành của Bồ-tát trở nên tự tại vô ngại. Sở hành đó là phương tiện, là Sự thật hành, thực chứng giáo pháp. Từ những gì được thực chứng rồi đem phô diễn, tuyên thuyết.

Từ thực chứng đến tuyên thuyết; và từ tuyên thuyết mà đạt đến thực chứng, như vậy là mối quan hệ của Bồ-tát với thế giới, và môi trường hành đạo. Y trên tông chỉ của Kinh mà nói, tất cả thị hiện và thuyết minh của Duy-ma-cật ở đây đều là những thể hiện từ bản thể thanh tịnh của cõi Phật.

V. NHÂN CÁCH CA-DIẾP

1. Trên ngọn cỏ úa

Đại Ca-diếp, nhân cách khắc kỷ, mà đời sống khi được nhìn đến chỉ là chuỗi ngày im lặng, một thế giới héo úa của những chiếc lá vàng. Những ai đang sống buông mình trong tham đắm vật dục, khi đối diện với Đại Ca-diếp có lẽ không tránh khỏi rùng mình kinh hãi, hoặc kinh ngạc. Hình ảnh cuộc đời ấy tương phản với những gì mà Duy-ma-cật thị hiện. Bằng nhận thức thường nghiệm trong thế giới Saha này, mà ở đó tri thức bị bao trùm bởi giới hạn khắc nghiệt, trơ cứng của thời gian và không gian, thì Duy-ma-cật và Đại Ca-diếp là hai nhân cách mâu thuẫn, biểu tượng cho sự lôi kéo của hai thế lực khó điều hòa giữa tính cách tại thế và xuất thế, giữa chấp nhận và khước từ; giữa hai giá trị mà cao hay thấp trở thành những thế lực xung đột xã hội. Ông trưởng giả ấy hình như sống cuộc đời phóng đãng, chen chúc trong các phòng trà, quán rượu, dù được thuyết minh là đến để đưa người lầm lạc về chỗ thanh cao. Nhưng trong con mắt nhìn khắc kỷ, đó không hơn là những lời biện hộ. Và kia là vị Sa-môn, đơn

độc trong rừng sâu, lang thang với ba mảnh y lam lũ, xạc xài; tuy là hình ảnh của đạo đức thanh cao nhưng không khỏi bị chỉ trích là trốn đời, ích kỷ với sự an lạc cá nhân, nhắm mắt làm ngơ trước mọi thống khổ của nhân sinh. Cho nên, sau khi nghe pháp môn giải thoát bất tư nghị của Bồ-tát mà Duy-ma-cật vừa thị hiện và thuyết minh, đột nhiên cất tiếng khóc than, âm thanh chấn động cả ba nghìn đại thiên thế giới. Ai là bậc đủ tầm vóc trí tuệ để nghe ra đó không phải là tiếng khóc than của những tâm hồn tuyệt vọng, mà là tiếng rống sư tử đang làm khiếp đảm đám thú rừng khiếp nhược?

Bằng giải thoát bất tư nghị mà Bồ-tát nhét cả núi Tu-di vào lòng hạt cải; gom nước cả bốn đại dương lại mà chứa trong một lỗ chân lông. Cũng bằng giải thoát bất tư nghị ấy, làm sao để thấy tính thể huy hoàng của thế giới trên đầu ngọn cỏ úa?

Một thiền sư nói: Cung điện Ma có gì mà bận tâm? Đấy cũng là cõi Phật với mùa xuân bất tuyệt.

2. Ma giới và Phật giới

Có hai vị Cao tăng luận đạo. Một vị hỏi: “Đề-bà-đạt-đa về sau có thành Phật không?” Vị kia đáp: “Sao thành được? Vĩnh viễn thọ khổ báo trong ngục A-tì.” Người hỏi im lặng.

Sau đó, một mình ngài với thị giả; nhân vắng khách, đệ tử thị giả hỏi sư phụ: “Ngài ấy hình như thiếu từ tâm?” Sư phụ vẫn im lặng.

Đề-bà-đạt-đa vốn là thân thích của Phật, do tham vọng mà quyết tâm tu tập đến đỗi Xá-lợi-phất rất khâm phục và ca ngợi. Nhưng Đề-bà-đạt-đa không tu tập để giải thoát như các đệ tử Phật khác, mà bằng tất cả ý chí phi thường của một vương tử đã tự huấn luyện cho mình thành một bản lãnh siêu

phàm để thể hiện quyền lực thống trị thế gian bằng bạo lực. Đề-bà-đạt-đa là biểu tượng nhân cách của một đệ tử Phật quyết tâm dựng thế giới này thành Ma cung, chứ không phải là Phật quốc. Những ai chống cự Ma quân, muốn làm sụp đổ cung điện của Ma, hủy diệt vương quốc của Ma, những vị ấy thấy rằng Đề-bà-đạt-đa không có chút hy vọng gì thoát khỏi ngọn lửa dữ của ngục A-tì, dù chỉ trong một thoáng sát-na. Ma vương là nỗi ám ảnh đầy kinh sợ của những người tu Phật.

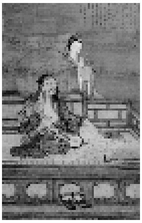
Tuy vậy, từ một góc nhìn khác, những người trì tụng Pháp hoa thấy rằng, cho đến một thời gian nào đó, Đề-bà-đạt-đa cũng thành Phật. Vì sao vậy? Đức Phật đại từ đại bi; Ngài không nhẫn tâm nhìn một chúng sinh vĩnh viễn chìm đắm mà không tìm phương tiện cứu độ. Đề-bà-đạt-đa là nhân cách biểu tượng cho nghịch hành Bồ-tát đạo. Bồ-tát nhìn những ai đến xúc nhiễu mình, cản trở chí hướng hành đạo của mình như là ân nhân, như là chướng ngại thử thách cho mình vượt qua, để thành tựu nhẫn ba-la-mật, và tinh tiến ba-la-mật.

Vì vậy, Duy-ma-cật nói với Tôn giả Đại Ca-diếp:

"Lại nữa, Đại Ca-diếp, vô lượng Bồ-tát khắp mười phương có khi có người đến xin cho tay, chân, tai, mũi, đầu, mắt, tủy, não, máu, thịt, da, xương, chòm xóm, thành ấp, nàng hầu hay vợ con, nô tỳ, voi, ngựa, xe cộ, vàng, bạc, lưu ly, xa cừ, mã não, hổ phách, chân châu, vỏ sò, quần áo, đồ ăn thức uống; những người đến xin như vậy phần lớn đều là Bồ-tát đã trụ giải thoát bất khả tư nghị; dùng phương tiện lực để thử khiến cho chí nguyện được kiên cố. Vì Bồ-tát đã trụ giải thoát bất khả tư nghị có đại uy lực để thúc ép Bồ-tát và cho chúng sinh thấy những việc khó làm như vậy. Phàm căn trí thấp kém không có uy lực đó để thúc ép Bồ-tát làm như vậy. Cũng như cái đạp của voi chúa không phải là điều mà con lừa có thể

kham. Đó chính là cánh cửa dẫn vào phương tiện của trí tuệ của Bồ-tát đã trụ giải thoát bất khả tư nghị.”

Vậy thì, trong cách nhìn của Đại Ca-diếp, trong vị thế Thanh văn mà một số các nhà Đại thừa thiên lệch chỉ trích là “hôi thân diệt trí”, làm cho thân mình như tro tàn, trí mình rỗng tuếch; hoặc “tiêu nha bại chủng”, là hạng làm cho mầm non thành Phật bị đứt, hạt giống Phật bị mục rã; trong cách nhìn của đại Thanh văn ấy, những thị hiện của Duy-ma-cật vừa xảy ra có vẻ như thách thức cả bậc đại trí như Xá-lợi-phất, đấy chỉ là trò ảo thuật không đáng quan tâm. Nhưng điều kỳ diệu khiến Đại Ca-diếp cất tiếng rống sư tử, mà những kẻ thính giác khiếm khuyết nghe như tiếng kêu gào than khóc; điều kỳ diệu ấy là, trong mảnh xiêm y rách nát trùm bọc thân hình khô héo của thế gian này, là biểu tượng của một thế giới siêu việt, chỉ nhỏ bằng đầu sợi lông nhưng chợt được phát hiện là dung chứa cả đại thiên thế giới; qua đó là nhân cách siêu việt mà Duy-ma-cật đã cúi đầu vì sự thị hiện nghịch hành duy chỉ hàng Bồ-tát đại sỹ mới có thể kham nổi.



CHƯƠNG VII
QUÁN CHÚNG SINH

I. NHÂN SINH QUAN

1. Ảo ảnh thời gian

Chừng như vì không thể thấy biết biên tế của thế gian này, nên cũng không thể biết được đâu là giới hạn của đau khổ hay hạnh phúc của các chủng loại tồn tại trong đó. Hoặc cũng có thể nói, nếu không cất được tầm nhìn cao hơn, xa hơn qua hai vai của người đối diện kia, thì cũng không thể hiểu được trong tâm tư người ấy đang chứa đựng bao nhiêu buồn vui, mừng giận.

Duy-ma-cật thưa với ngài Xá-lợi-phất: "Bồ-tát này mang tất cả mặt trời, mặt trăng, vô vàn tinh tú trong tất cả mười phương thế giới, đặt vào lỗ chân lông của một người ấy." Ly kỳ và huyễn hoặc. Nhưng trong kho tình thi của nhân loại này còn rất nhiều hình ảnh ly kỳ huyễn hoặc không kém. Cho nên, để hiểu thấu tâm tình ẩn khuất của người đứng đó, nhà thơ bèn đem tất cả đại dương thu vào trong một con mắt. Nước đại dương không ít đi. Con mắt cũng không lớn thêm. Nhưng cái tình và cái lý này thuần túy là huyễn hoặc, và tính cách dụ hoặc. Đối tượng được thấy đó, thoạt tiên người ta thấy nó mênh mông, thuần khiết. Rồi một thời gian, mọi thứ héo quắt lại, và tan biến theo ảo ảnh. Thiên thần và thiên nữ bấy giờ đứng khóc cho quá khứ thiên đường đã mất. Những cánh hoa vọng tưởng ấy, khi nở bừng thì thơm ngát mùi hương ái dục; khi tàn úa thì hôi thối bốc mùi. Thế nhưng, có một thiên nữ mà mỗi khi xuất hiện, ngôn ngữ của các Thánh nhân bỗng

biến thành hoa trời vô nhiễm. Vậy, Bồ-tát nhìn đời như thế nào để thấy thực chất và ý nghĩa của những khoảnh khắc phù du? Để chợt thấy hình tượng Xá-lợi-phất trong phong vận phiêu bồng của thiên nữ; và để nhìn thấy dung nghi thiên nữ tán hoa sáng chói trong uy nghi khắc khổ siêu phàm của bậc Đại thánh Thanh văn?

Duy-ma-cật đã dẫn ông Bồ-tát sơ nghiệp, từ giường bệnh, du hành qua khắp mọi ngõ ngách trong mọi tầng bậc của sự sống. Từ am cốc tịch liêu của các Thanh văn; từ phố phường nhộn nhịp của Trì Thế, và Thiện Đức; cho đến các điện đài của thiên cung Đâu-suất; rồi ông chỉ thấy vô biên thế giới trên đầu một sợi tóc. Qua sợi tóc ấy, và thế giới bao la trong ấy, ông chỉ cho Bồ-tát sơ nghiệp học cách nhìn đời.

Văn-thù hỏi Duy-ma-cật: “Bồ-tát nên quán sát chúng sinh như thế nào?”

Duy-ma-cật trả lời, tóm tắt trong hai điều: giả dối và bất thực. Đó là hiện thực kinh nghiệm của một ông trưởng giả lịch lãm; và cũng là chân lý được chứng nghiệm bởi vị Bồ-tát đã thâm nhập pháp tướng, nhìn suốt bản chất của tồn tại.

Thế nhưng, trong cái kho từ vựng của Duy-ma-cật, mọi ý nghĩa được nói đến khi thực, khi giả; khi có khi không. Vậy thì, để có thể quán sát một cách như thật, phải chọn một vị trí đứng thích hợp. Đứng để nhìn từ đâu?

Truyện kể rằng, thuở xưa, có một Tiên nhân, biệt danh là “Ngựa Đỏ”,[1] sau khi tu luyện được các phép thần thông, ông khởi lên ý nghĩ: “Nếu ta có thể nhìn thấy tận cùng biên tế của

---

[1] Pali, *Rohitassa*, *Samyutta* i, tr. 61f. Hán dịch tương đương, *Tạp A-hàm* 49 (kinh 1307, T02n99, tr. p0359a19): Xích Mã Tiên nhân 赤馬仙人.

thế gian này, thì cũng có thể nhìn thấy tận cùng biên tế của sự khổ.” Và ông đã mở cuộc hành trình đi tìm cái vô hạn. Một bước của ông, đi từ bờ bên này biển Đông đến bờ bên kia của biển Tây; với khoảng thời gian nhanh gấp bội tốc độ của một cung thủ siêu hạng bắn mũi tên xuyên qua cái bóng của một chiếc lá đa-la. Ông đi suốt, trừ khi ăn, khi ngủ, khi đại tiểu tiện. Ông đi suốt cả tuổi thọ của mình, lâu không biết bao nhiêu: trăm năm hay chục nghìn năm. Nhưng hết cả tuổi thọ, vẫn không nhìn thấy thấp thoáng đâu là biên tế cùng cực của thế giới.

Đó là câu chuyện quá khứ của một thiên thần, mà ông tự kể lại cho Phật nghe. Rồi ông tự kết luận: “Không thể bằng đôi chân mà đi đến tận cùng biên tế của sự khổ.”

Phật đồng ý, và nói: “Ta cũng không nói rằng, không đi đến tận cùng biên tế của thế giới này mà lại có thể đi đến tận cùng biên tế của sự khổ.” Rồi Ngài nói thêm: “Nhưng, chính ngay nơi cái thân có tưởng, có ý này, chỉ cao chừng một tầm này, Ta có thể chỉ cho thấy thế giới, thấy sự sinh khởi và diệt tận, cùng con đường dẫn đến sự diệt tận của thế giới.”[2]

Ý nghĩa này không chỉ rằng “Con người là thước đo vạn vật.” Cũng không chỉ rằng “Thiên địa cùng sinh với ta. Vạn vật với ta nhất thể.”

2. Thực tại xung đột

Thực tại thường xuất hiện trước mắt người quan sát như là hai thế giới dị biệt từ hai vị trí quán chiếu khác nhau: tương đãi và tuyệt đãi. Trong vị trí tương đãi, mỗi sự hữu tồn tại

---

[2] Pali, Ibid., 62: *imasmiṇyeva byāmamatte kaḷevare sasaññimhi samanake lokañ ca paññapemi lokasamudayañca lokanirodhañca lokonirodhagāminiñca paṭipadan’ti.*

trong quan hệ tất yếu với những cái khác, luôn hàm chứa nhận thức mâu thuẫn về chính nó và những gì không phải nó. Con mắt không thể nhận thức những gì không phải là sắc. Năm thức chỉ có thể phát huy tác dụng của chúng một cách chính xác trong không gian hình học và thời gian tuyến tính. Khi Duy-ma-cật thị hiện thần thông, khung hình nhận thức của các thức bị bùng vỡ. Người ta có thể nhìn thấy trọn cả hòn núi Tu-di trong một tấm gương mà đường kính chưa đầy hai tấc. Đấy chỉ là ảnh chiếu. Ảo ảnh có thể đẹp hơn tồn tại hiện thực; nhưng nó không thể là chỗ nương tựa an toàn cho ta khi thế giới đang có nguy cơ sụp đổ. Trong khi đó, như kinh nói, những ai chứng kiến một trong những thị hiện thần biến của Duy-ma-cật, căn cơ tồn tại của người ấy hoàn toàn biến đổi. Căn cơ biến đổi cho nên tầm nhìn, nhãn quang, cũng biến đổi. Bấy giờ, thực tại xuất hiện từ một vị trí quán chiếu khác: quán chiếu tuyệt đãi, hay tuyệt đối.

Mỗi tầm nhìn vẫn mang trong nó hình ảnh chân thực của tồn tại; và như vậy, chân lý xuất hiện trên nhiều cấp độ khác nhau, chân lý quy ước và chân lý tối hậu. Mỗi cộng đồng nhân loại tồn tại và sinh hoạt trong giới hạn địa lý và lịch sử cá biệt, tạo thành những giá trị cá biệt được phổ quát hóa và tuyệt đối hóa thành chân lý của sự sống. Để bảo vệ các giá trị cá biệt ấy, bảo vệ chân lý được ý thức như là phổ quát và tuyệt đối ấy, cộng đồng này thường xung đột với cộng đồng khác mà không chia xẻ các giá trị được nhận thức là phổ quát. Vậy thì, làm sao 32 nghìn tòa sư tử từ thế giới Tu-di tướng khổng lồ kia lại có thể được chấp nhận trong thế giới Ta-bà nhỏ bé này? Và các chúng sinh từ thế giới Diệu hỷ, nơi mà ngôn ngữ là hương, lại có thể đến đây để nghe pháp, nơi mà ngôn ngữ là âm thanh? Nhân loại đã chứng kiến những cuộc chiến tranh tàn khốc giữa các bộ lạc, cũng như giữa các quốc

gia, vì xung đột giá trị; vậy thì, có hay chăng chiến tranh giữa các thế giới hệ, nếu tồn tại những thế giới như vậy, vì mâu thuẫn bản chất tồn tại? Giả thiết như vậy có vẻ là câu chuyện đùa, nhưng trong một ý nghĩa nó cố ý mô tả trạng thái xung đột nội tâm thường xuyên trong mỗi cá nhân, khi cá nhân ấy phản chiếu và tư duy về bản chất tồn tại và mối quan hệ giữa ta và thế giới. Xung đột ấy đã được Đại Ca-diếp mô tả trên đây như là tiếng kêu trầm thống làm rung chuyển cả ba nghìn đại thiên thế giới.

Vì vậy, sau khi nghe Duy-ma-cật thuyết minh cho các Đại Thanh văn về các nghịch hành của Bồ-tát đạo, mà theo một ý nghĩa những nghịch hành ấy chứa đựng đầy yếu tố mâu thuẫn cấm kỵ, Bồ-tát Văn-thù liền hỏi: "Bồ-tát nên quán sát chúng sinh như thế nào?"

3. Thực tại quán chiếu

Mỗi khi đề cập đến thực tại tuyệt đãi, hay chân lý tuyệt đối, ngôn ngữ, lý luận, và tư duy của Duy-ma-cật chứa đầy yếu tố phản danh, nghịch lý, siêu nghiệm và siêu lý; nhưng khi được hỏi về sinh hoạt thường nhật, hỏi về ý nghĩa hành đạo của Bồ-tát ngay giữa đời thường, giữa những tập quần cạnh tranh để sinh tồn, giữa các chúng sinh bị khát bức đang tranh nhau liếm một giọt mật tưởng tượng trên đầu lưỡi gươm bén; ngôn ngữ Duy-ma-cật bỗng tuân theo tiêu chuẩn hợp lý không vượt ngoài kinh nghiệm giác quan và tầm với bắt của ý thức phàm phu. Trong ý nghĩa này, quán chiếu của Bồ-tát về nhân sinh và thế giới không khác với nhận thức của hàng Thanh văn.

Duy-ma-cật nói, "Như nhà ảo thuật quán sát ảo vật mình tạo ra; Bồ-tát nên quán sát chúng sinh cũng như vậy. Cũng như bậc trí giả nhìn trăng nơi đáy nước; nhìn bóng mình trong gương; nhìn ánh lửa khi nhiệt bốc; như tiếng vọng của lời gọi;

như mây nổi trong bầu trời; như đám bọt nước; như bong bóng trên mặt nước; như lõi chuối rỗng; như ánh chớp lóe kéo dài...” Nội dung đoạn kinh này không khác với nhiều đoạn kinh mà Phật dạy cho các Thanh văn quán chiếu. Chẳng hạn, trong *Tương ưng*, Phật dạy: “Quán sắc như đống bọt, thọ như bong bóng nước, tưởng như quáng nắng, hành như cây chuối, thức như huyễn sự…” [3]

Ở đây, cũng như khi giảng pháp trên giường bệnh cho các người tại gia, Duy-ma-cật vẫn hướng dẫn bắt đầu lấy chính bản thân của mình làm đối tượng quán chiếu. Sự tu tập luôn luôn là kinh nghiệm tự thân ngay trên tự thân, thấy và biết rõ ở đó cái gì thật, cái gì hư dối, cái gì bền vững, cái gì mong manh. Kinh nghiệm tu tập không phải là những ảo giác về thực tại không cơ sở, buông thả tự do cho trí tưởng tượng.

Cũng như Thánh đệ tử bằng pháp trí mà nhận thức bản chất vô thường, vô ngã của tự thân trong cõi Dục này, rồi từ loại trí mà nhận thức bản chất vô thường, vô ngã trong các cõi khác cao hơn; cũng vậy, Bồ-tát quán chiếu thực tại để đạt được kinh nghiệm tự lợi, và rồi từ đó mở rộng quán chiếu để được lợi tha. Cho nên, trong sự phân tích của các nhà học quán hạnh Đại thừa, giải thuyết của Duy-ma-cật y trên thực tại thường nghiệm nhưng sự quán chiếu bao gồm cả hai mặt; trên thực tại của tự thân, quán chiếu vô ngã; trên thực tại hiện hữu thì quán chiếu tính Không. Đó là quán chiếu để chứng

---

[3] *Samyutta* iii, 140: *pheṇapiṇḍūpamā rūpā, vedanā bubbuḷūpamā, marīcikūpamā saññā, saṅkhārā kadalūpamā; māyūpamañca viññāṇaṃ, desitādiccabandhunā*. Tham chiếu, *Tạp A-hàm 10* (tr. T2n99, tr. 69a18): quán sắc như tụ mạt, thọ như thuỷ thượng bào, tưởng như xuân thời diệm, hành như ba tiêu, chư thức pháp như huyễn. 觀色如聚沫受如水上泡想如春時燄諸行如芭蕉諸識法如幻.

ngộ nhân không và pháp không.

Huệ Viễn phối hợp với đoạn sau, Bồ-tát tu bốn vô lượng tâm mà chính yếu là từ vô lượng, phân đoạn quán chiếu như huyễn này thành sinh không quán (tự tính của chúng sinh là không) tương ưng với pháp duyên từ, và pháp không quán (tất cả tồn tại đều không) tương ứng với vô duyên từ.[4] Chúng sinh duyên từ, pháp duyên từ và vô duyên từ, đó là ba cấp sai biệt của từ tâm. Vì toàn phẩm lấy chúng sinh làm đối tượng; Bồ-tát quán chúng sinh vì muốn làm lợi ích cho chúng sinh, cho nên tâm từ lấy chúng sinh là đối tượng, từ chúng sinh mà hiện khởi, y trên chúng sinh mà diệu dụng. Đó là chúng sinh duyên từ, tức từ tâm lấy chúng sinh là đối tượng. Quán chiếu pháp, thấy rõ bản chất hư huyễn, bất thực của chúng; nhân đó Bồ-tát khởi tâm từ. Cứu cánh là từ tâm tuyệt đối, khởi lên không do bởi điều kiện. Huệ Viễn nói, vô duyên từ trong đoạn pháp thoại của Duy-ma-cật này lấy Như lai làm đối tượng. Như kinh *Niết-bàn* nói, hành từ tâm đại phần lấy chúng sinh nghèo khốn làm đối tượng. Đại sư Như Lai vĩnh viễn thoát ly sự bần cùng khổ não mà thọ vô lượng an lạc. Bồ-tát muốn cho chúng sinh cũng cảm thọ được sự an lạc như Phật.[5]

Theo lý giải của các nhà Thiên thai, khởi sự từ phẩm thứ hai "Phương tiện" cho đến đây, Duy-ma-cật đã khéo léo hướng dẫn tu quán, thành tựu giai đoạn thứ nhất của tam quán: tùng giả nhập không quán. Phẩm thứ bảy "Phật đạo", giai đoạn thứ hai: tùng không nhập giả quán. Phẩm tiếp theo, "Nhập bất nhị", giai đoạn thứ ba: trung đạo chính quán.[6] Trước hết, y

---

[4] *Duy-ma kinh nghĩa ký*, quyển 3B, T38n1776, tr. 480c7.

[5] Ibid., tr. 480a24.

[6] Trạm Nhiên*, Duy-ma kinh lược sớ*, quyển 8, tr. 671c23.

trên thực tại thường nghiệm, quán chiếu bản chất như huyễn, hư giả của chúng mà chứng nhập nghĩa Không. Đây gọi là nhị đế quán, tức y trên chân lý quy ước và tương đối của thế gian, tục đế, theo đó tất cả đều tồn tại hiện thực, và trên chân lý tuyệt đối, tức chân đế, theo đó, hết thảy đều Không, không thực thể. Nhưng Bồ-tát không vĩnh viễn an trụ trong Không. Mặc dù trong quán chiếu của Bồ-tát, tất cả đều hư giả, thế giới vốn hư giả mà chúng sinh cũng hư giả, nhưng vì các chúng sinh chưa tỏ ngộ điều đó nên phải chịu chìm đắm trong khổ lụy, nên Bồ-tát tiến lên quán chiếu từ Không mà nhập giả. Đó là bình đẳng quán. Cuối cùng là quán chiếu đồng thời cả Không và Giả, gọi là Trung đạo đệ nhất nghĩa đế.[7]

Khuy Cơ ước theo nhị đế mà phân tích.[8] Khởi điểm, y theo tục đế, quán chiếu hữu tình là giả hữu. Đây là một câu trả lời của Duy-ma-cật: *"Như nhà ảo thuật quán sát ảo vật mình tạo ra; Bồ-tát nên quán sát chúng sinh cũng như vậy."* Giai đoạn hai, y theo chân đế, quán sát hữu tình bản tính vốn Không. Đây là đoạn trả lời bao gồm 43 phạm trù hư giả, bất thực của thực tại, căn cứ theo bản dịch của Huyền Trang.

Tuy có những lý giải khác nhau của các tông phái vì có sự khác biệt trong đường lối hành trì, điểm chính trong đoạn kinh văn này là, Bồ-tát y trên thành tựu quán chiếu thực tại mà tu tập phát triển từ tâm. Nói cách khác, từ tâm của Bồ-tát có cơ sở trên nhận thức về bản chất của tồn tại và tự thể của chúng sinh. Không thể phát khởi bi tâm mà không có thực chứng của thực huệ.

II. PHÁT TRIỂN TÂM TỪ

---

[7] Trí Khải, *Duy-ma kinh huyền sớ*, quyển 2, T38n1777, tr. 525b23
[8] *Vô Cấu Xưng kinh sớ*, quyển 5A, T38n1782, tr. 1081b12.

1. Từ thế giới quan đến nhân sinh quan

Trên đây, mặc dù câu hỏi của Văn-thù là sự quán sát chúng sinh, Bồ-tát nhận thức về chúng sinh như thế nào; trong giải thuyết của Duy-ma-cật, chúng sinh được nhận thức như một cá thể của thế giới, một pháp trong tất cả pháp, bị chi phối bởi các quy luật tồn tại như tất cả mọi sự hữu. Đó là cái nhìn khắc kỷ lạnh lùng. Nếu thế giới và chúng sinh là giấc mộng, và những hoạt cảnh của giấc mộng trong đó mọi vui buồn, đều chỉ là giả dối; vậy thì, người đã nhận thức ra giấc mộng, tỉnh mộng, không còn bận tâm gì đến nó. Cho nên, Văn-thù mới đặt câu hỏi: Nếu quán sát như thế, Bồ-tát làm thế nào để phát triển tâm từ?

Cũng ý nghĩa tương tự, trong kinh *Bát-nhã*, sau khi nghe Xá-lợi Tử thuyết minh về sự tu tập ba-la-mật của Bồ-tát bằng tịnh giới mà chuyển hướng tâm đến cứu cánh thành tựu trí Nhất thiết trí, Mãn Từ Tử liền hỏi, “Nếu hết thảy pháp đều như huyễn, hoàn toàn không thực chất tồn tại, Bồ-tát làm thế nào để chuyển hướng đến cứu cánh trí Nhất thiết trí?” Xá-lợi Tử đáp, “Nếu hết thảy các pháp có một phần thực hữu mà không phải là huyễn sự, thế thì Bồ-tát tuyệt đối không thể chuyển hướng đến Nhất thiết trí… Do bởi tác nghiệp của phương tiện thiện xảo, sinh ra từ đại bi tâm của Bồ-tát đối với hết thảy chúng sinh. Do phương tiện thiện xảo mà Bồ-tát biết hết thảy các pháp đều là Không; và cũng do phương tiện thiện xảo đó mà Bồ-tát không cố ý an trụ trong chân lý của tuyệt đối tịch tĩnh”.[9]

Quán chiếu của Bồ-tát cũng như quán chiếu của Thanh văn, đó là thực huệ. Diệu dụng của thực huệ là phương tiện, mà tự

---

[9] *Đại Bát-nhã* (Huyền Trang), quyển 587, T7n220, tr. 1036c29.

thể của phương tiện là tâm đại bi. Như một người có trí, nhận thức được nguy cơ tàn phá của dòng thác lũ, không thể không khuyến cáo những ai đang sống dưới dòng chảy của con thác. Bồ-tát cũng vậy, ánh sáng từ con mắt trí tuệ của Bồ-tát khi quán chiếu thực tại như huyễn, thì cũng đồng thời cảm nghiệm được nỗi khổ của chúng sinh bị nhận chìm trong dòng thác như huyễn đó, cho nên tự nguyện trở thành là người bạn của hết thảy. Kinh Phật mẫu Bát-nhã nói, "Bồ-tát do tu tập Bát-nhã ba-la-mật mà thành tựu chính trí. Bằng trí tuệ ấy, Bồ-tát nhận thức chúng sinh đang bị gông cùm đày đọa trong lao ngục, bèn phát khởi tâm nguyện cứu trợ. Bấy giờ, Bồ tát được hỗ trợ bởi tâm đại bi, và bằng thiên nhãn thanh tịnh mà quán sát cùng khắp vô lượng vô số vô biên chúng sinh, thấy có chúng sinh tạo nghiệp vô gián sẽ phải thọ báo cực khổ, hoặc thấy rơi vào lưới tà kiến không sao thoát được; thấy như vậy tức thì khởi tâm đại bi, nguyện rằng, ta sẽ làm chỗ nương tựa cho chúng sinh, diệt trừ mọi thống khổ cho chúng sinh. Bằng tư duy như vậy, mà không trụ trong tướng đó, cũng không trụ trong tướng khác. Đó gọi là ánh sáng trí tuệ của Đại Bồ-tát."[10]

Bồ-tát như vậy được ví như một người tài ba, mưu trí và dũng cảm, cùng với thân quyến và bằng hữu đang lữ hành băng qua hoang mạc đầy nguy hiểm. Tất nhiên, tự mình, ông có thể vượt qua hoang mạc ấy một cách an toàn; nhưng ông cũng không thể bỏ mặc mọi người. Bằng tất cả tấm lòng yêu thương chân thật, ông không sợ nguy hiểm cho bản thân trong khi bằng mưu trí khéo léo ngăn ngừa mọi tai họa có thể ập đến bất ngờ cho những người thân yêu của mình, bao che

---

[10] *Phật mẫu xuất sinh Tam pháp tạng Bát-nhã ba-la-mật-đa kinh*, quyển 20, Taisho T8n228, tr. 655b04 佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經

và an ủi họ trong những cơn kinh sợ hãi hùng. “Các Bồ-tát cũng vậy, thương xót các sinh loại hữu tình chìm ngập trong thống khổ sinh tử nên nhất tâm chuyên niệm từ bi hỷ xả, được nâng đỡ bởi thiện căn thù thắng do tu tập Bát-nhã ba-la-mật-đa, được hỗ trợ bởi phương tiện thiện xảo của chư Phật, tích lũy các công đức hướng đến Vô thượng Chính giác, tuy tu tập Không, Vô tướng, Vô nguyện, nhưng tâm không tác chứng nơi thực tế.”[11]

Quán chiếu tự tính Không mà không chứng thực tế Không, không an trụ trong biên tế như thực của tính Không như là cảnh giới an toàn của chính mình, Bồ-tát vẫn phải lăn lóc trong sinh tử như hết thảy chúng sinh khác. Như Duy-ma-cật nói với Văn-thù: “Si và hữu ái là nguồn gốc của bệnh tôi. Vì hết thảy chúng sinh bệnh mà tôi bệnh. Bao giờ hết thảy chúng sinh đạt đến chỗ không bệnh, bệnh tôi sẽ hết. Vì sao? Bồ-tát, vì chúng sinh mà đi vào sinh tử. Có sinh tử thì có bệnh. Nếu hết thảy chúng sinh được thoát ly bệnh khổ thì Bồ-tát không còn bệnh.”[12]

2. Bốn phạm trụ và vô lượng tâm

Bồ-tát phát triển tâm đại bi như thế nào? Tu tập từ, bi, hỷ, xả; bốn vô lượng tâm mà Phật giảng dạy cho các Thanh văn. Một thời, tôn giả A-nan dẫn các tỳ-kheo trẻ đến đức Phật, thỉnh cầu Phật giáo giới, làm thế nào để hướng dẫn các tỳ-kheo trẻ tu tập. Phật dạy, “A-nan, Ta đã từng giảng thuyết cho ngươi về bốn vô lượng. Tỳ-kheo thành tựu và an trụ tâm tương ưng với từ, tràn đầy khắp một phương, cho đến bốn phương, trên dưới… Cũng vậy, an trụ tâm bi, tâm hỷ, tâm xả… A-nan,

---

[11] *Đại Bát-nhã* (Huyền Trang), quyển 550, T7n220, tr. 834b12.
[12] Phẩm v. "Văn thù thăm bịnh".

ngươi hãy dạy các tỳ-kheo trẻ tu tập bốn vô lượng này để cho các tỳ-kheo được an lạc, thân tâm không phiền nhiệt, trọn đời tu phạm hạnh…”[13]

Bốn vô lượng này cũng được gọi là bốn Phạm trụ.[14] Đó là bốn tâm tư để cho một người mà đời sống được coi là tương ưng với Phạm thiên, và với tâm ấy sau khi chết được tái sinh lên thế giới của Phạm thiên. Tăng nhất A-hàm nói, có vị Thiên chúa gọi là Đại Phạm, thống lãnh một nghìn thế giới, tối thượng không gì vượt qua. Nếu tỳ-kheo tu tập bốn Phạm trụ này, tâm tư có thể bao trùm cả một nghìn thế giới như vậy. Tỳ-kheo muốn siêu việt Dục giới để sống trên cõi Phạm thiên giới, hãy tu tập bốn vô lượng này.[15]

---

[13] *Trung A-hàm* 21, kinh Thuyết xứ, T1n26, tr.563b13.

[14] Cf. *Đại tập pháp môn kinh*, T1n12, tr. 228a21 ba trụ: Thiên trụ, Phạm trụ, Thánh trụ 天住梵住聖住. *Trường A-hàm* 8, kinh Chúng tập, T1n1, tr. 50b14. gọi là ba đường: Hiền thánh đường, Thiên đường, Phạm đường. 賢聖堂・天堂・梵堂。Cf. *Tập dị môn luận* 6, T26n1536, tr. 389a16, ba trụ: "Thiên trụ, Phạm trụ, Thánh trụ. … Thế nào là Phạm trụ? Đó là bốn vô lượng: từ, bi, hỷ, xả. Như Thế Tôn nói cho Bà-la-môn Phệ-na-bổ-lê, Ta có khi hành một trong bốn vô lượng, với mục đích Phạm trụ.." Cf. Pali, *Saṅgīti-sutta, D. iii. 219: tayo vihārā– dibbo vihāro, brahmāvihāro, ariyo vihāro*. Giải thích ý nghĩa của *Brahma-vihāra* (Phạm trụ), *Visuddhimagga*, ix. 106 (i. 321): *Yathā ca brahmāno niddosacittā viharanti, evaṃ etehi sampayuttā yogino brahmasamā hutvā viharantīti seṭṭhaṭṭhena niddosabhāvena ca brahmavihārāti vuccanti*. Cũng như các Phạm thiên sống với tâm không oán kết, cũng vậy ở đây hành giả an trụ tương ưng bình đẳng với Phạm thiên được nói là an trụ với Phạm thiên (Phạm trụ) với tâm tối thượng không oán kết.

[15] *Tăng nhất A-hàm* 21, T2n125, tr. 658c18, gọi bốn vô lượng này là "bốn đẳng tâm" 四等心 và bốn Phạm trụ là "phạm đường 梵堂". Nguyên tiếng Phạn *vihāra* có nghĩa là *trụ*, hay đời sống, và cũng chỉ cho tinh xá hay tăng viện.

Một thời, khi Phật trụ tại vương quốc Câu-tát-la; bấy giờ có hai thanh niên Bà-la-môn tranh luận nhau về con đường dẫn đến Phạm thiên. Tất nhiên họ đều y trên tín điều tôn giáo được truyền bởi các Thánh điển Vệ-đà như nhau, nhưng mỗi người hiểu theo một cách khác theo trường phái sư truyền của mình. Hai người tìm đến Phật, đề nghị phân giải. Đức Phật không bác bỏ sự tồn tại của Phạm thiên, và giảng giải cho họ rằng chỉ có thể đi đến Phạm thiên, sống với Phạm thiên, những ai mà tâm tư tương ứng với phẩm chất Phạm thiên. Tâm tư ấy là bốn vô lượng: từ, bi, hỷ, xả.[16] Nói cách khác, nếu hiểu theo tín điều tôn giáo của họ, theo đó, Phạm thiên hay Thiên chúa là tình yêu; vậy thì, một người với tâm thù hận không thể sống chung với một người mà tâm tư luôn tràn ngập tình yêu. Như vậy, đức Phật đồng thời bác bỏ quan điểm truyền thống, tin tưởng tập tục lễ nghi tế tự và cầu nguyện của Vệ-đà để có thể thấy được Phạm thiên.

Nếu tu tập bốn vô lượng như là bốn Phạm trụ, thiền cao nhất mà người thực hành có thể đạt đến là Sơ thiền. Bởi vì, kết quả của Sơ thiền là cõi Phạm thiên, phân thành ba cấp theo ba trình độ cao thấp khác nhau trong Sơ thiền. Ba cấp ấy là, từ dưới thấp kể lên, Phạm chúng thiên, cõi của cư dân của Phạm thiên, tức các linh hồn con dân của Thiên chúa trên Thiên đường nước Chúa. Cao hơn, là Phạm phụ thiên, các vị trợ tế, hay các đại thần của Phạm thiên; tức các Thánh trên thiên đường. Cao nhất, chỉ một ngôi vị duy nhất, là Đại Phạm thiên, chúa tể của một nghìn thế giới; được xem là đấng biến mãn, toàn năng, nhưng chỉ giới hạn trong một nghìn thế giới mà thôi.

---

[16] *Trường A-hàm* 16, kinh *Tam minh*, T1n1, tr. 104c16. Cf. Pali, *Tevijjā-sutta*, D. i. 236ff.

Vượt lên trên Phạm trụ, các trình độ thiền đạt được bằng các vô lượng tâm khác nhau. Theo lý giải của Hữu bộ, tu hỷ vô lượng cần phải y trên Sơ thiền và Nhị thiền, vì trong hai thiền này hỷ đều hiện diện. Ba vô lượng còn lại y trên sáu địa mà tu tập, tức bốn thiền, vị chí định và trung gian định; hoặc chỉ y trên năm địa, trừ vị chí định.[17] Hữu bộ cũng nói, thành tựu cao nhất của tu tập từ vô lượng là đạt đến Biến tịnh thiên, tầng thứ ba cao nhất trong Đệ tam thiền. Tu bi vô lượng, cao nhất đạt đến Không vô biên xứ thiên, tầng thứ nhất trong bốn vô sắc định. Tu hỷ, cao nhất đạt đến Thức vô biên xứ thiên, tầng thứ hai trong bốn vô sắc định. Tu xả, cao nhất đạt đến Vô sở hữu xứ thiên, tầng thứ ba trong bốn vô sắc định.[18]

Như vậy, bốn vô lượng nếu được tu tập như là bốn Phạm trụ, chỉ có mục đích thế gian, mong cầu kết quả phước báo trên chư thiên. Bốn vô lượng được thực hành bởi các Thanh văn

---

[17] *Câu-xá* 29. Tham chiếu, Pali, *Visuddhimagga*, ix. 111-112 (bản Anh, Nānamoli): ba phạm trụ đầu, y trên ba thiền đầu trong hệ bốn thiền, hay bốn thiền đầu trong hệ năm thiền. Xả vô lượng, duy nhất y trên thiền cuối cùng. Hoặc y trên cả năm thiền, dẫn kinh *Saṃkhitta-suttaṃ*, Aṅguttara iv. 300: cả bốn vô lượng y trên định có tầm có tứ (*savitakkampi vicāraṃ pi:* Sơ thiền), y trên định không tầm chỉ có tứ (*avitakkam savicāram*: trung gian thiền), định không tầm không tứ (*avitakkam avicāram*: Nhị thiền), định câu hữu với hỷ (*sappītikam pi*: Nhị thiền), định không hỷ (*nippītikampi*: Tam thiền), định câu hữu với niệm (*sātasahagatampi*: Tứ thiền), định câu hữu với xả (*upkkhāsahagatampi*: Tứ thiền).

[18] *Thuận chính lý* 79. Tham chiếu Pali, ibid., 119: từ tâm giải thoát (*mettaṃ cetovimuttiṃ*), cao nhất là Tịnh thiên (*Subhaparama*); bi tâm giải thoát (*karuṇaṃ cetovimuttaṃ*), cao nhất là Không vô biên xứ (*Ākāsāṇañcāyatanaparama*); hỷ tâm giải thoát (*muditaṃ cetovimuttiṃ*), cao nhất là Thức vô biên xứ (*Viññāṇañcāyatanaparama*); xả tâm giải thoát (*upekkhaṃ cetovimuttiṃ*), cao nhất là Vô sở hữu xứ (*Ākiñcaññāyatanaparama*).

cũng chỉ hướng đến mục đích tự lợi, như là một trong các phương pháp tu tập thích hợp để đối trị tham sân. Như tu từ để đối trị sân tâm, tu bi đối trị hại tâm, tu hỷ đối trị bất hân uỷ tâm (bất mãn, không hài lòng), tu xả đối trị dục tham.[19]

Mặc dù như trong kinh được trích dẫn bởi *Thanh tịnh đạo*, theo đó khi một tỳ-kheo đến thỉnh cầu Phật chỉ dạy một pháp môn rồi ông sẽ thọ trì pháp môn để tu tập hầu đạt đến cứu cánh, và thoạt đầu Phật không mấy tin tưởng vào khả năng tu tập của tỳ-kheo này nên đã chỉ dạy cho bốn vô lượng tâm, tu tập tâm giải thoát với từ, bi, hỷ, xả; tu tập thường xuyên coi như là cỗ xe, như là cơ sở, nỗ lực thực hành, tích lũy, cho đến mức hoàn hảo.[20] Thế nhưng, tiếp theo sau đó là tu tập bốn niệm trụ để diệt tận phiền não, chứng đắc A-la-hán. Đối trị, tức trấn áp, chứ không hoàn toàn diệt trừ các thứ phiền não này. Cho nên, các nhà Hữu bộ nói, bốn vô lượng được tu tập chỉ có thể đối trị bốn chướng chứ không thể diệt trừ các mê hoặc, phiền não.[21] Lý do được giải thích, vì các thiền là cơ sở

---

[19] *Câu-xá* 29, T29n1558, tr. 150b23. Giải thích của *Thuận chính lý* 79, T29n1562, tr. 769a03: sân (thù nghịch, *vyāpāda*) là một tâm sở. Muốn sát hại hữu tình, gây đau đớn cho chúng là tâm sở hại (*vihiṃsa*). Đắm trước cảnh giới, không muốn, không hài lòng với các phẩm thiện, gọi là không hân uỷ (*arati*). Trong các đối tượng dục lạc mà khởi tâm tham nhiễm, tình không biết chán, gọi là dục tham (*kāmarāga*). Cf. *Visuddhimagga*, ix. 93-96 (bản Anh, Nānamoli): từ đối trị sân (*vyāpādūpasamo*), bi đối trị hại (*vihiṃsūpasamo*), hỷ đối trị bất mãn (*arativūpasamo*), xả đối trị hiềm hận và tùy tham (*paṭighānunayavūpasamo*).

[20] Cf. *Saṃkhitta-suttaṃ*, *Anguttara* iv. 300: *mettā me cetovimutti bhāvitā bhavissati bahulīkatā yānīkatā vatthukatā anuṭṭhitā paricitā susamāraddhā'ti*.

[21] *Câu-xá 29*, T29n1558, tr. 150c21. Cf. *Thành thật luận 12*: "Tu từ tâm tuy không đoạn được kết sử phiền não, nhưng trước hết bằng từ tâm mà tích

để tu bốn vô lượng này đều có tính hữu lậu không có hiệu lực diệt trừ mê hoặc. Thêm nữa, chúng là những tác ý thắng giải, nghĩa chỉ y trên ước nguyện, hay trên phán đoán tự do chứ không phải phán đoán bằng hiện thực. Tuy nhiên, chúng cũng có thể được tu tập trong giai đoạn gia hành, tức như là những tu tập chuẩn để trấn áp các chướng ngại trước khi thật sự đoạn trừ các phiền não.

Theo một cách nói, tu bốn vô lượng như vậy chính là sự vận dụng ước nguyện, lấy đó làm công cụ đối trị các chướng ngại. Như đối với các chúng sinh đang sống an lạc, hành giả lấy đó làm đối tượng mà khởi lên tâm từ, mong rằng hết thảy chúng sinh đều được an lạc. Cũng vậy, khi tu bi vô lượng, hành giả rải tâm đến hết thảy chúng sinh đang đau khổ với ước nguyện mong cho hết thảy chúng sinh thoát khỏi khổ não. Sự khởi tâm như vậy là thắng giải tác ý chứ không phải là chân thật tác ý. Tư duy như vậy như Thế Thân nói, chỉ là ước nguyện, chứ không thật sự khiến cho chúng sinh nhờ vậy mà hưởng lạc, thoát khổ. Như vậy, há không phải là điên đảo? Nghĩa là, tu tập với tâm hướng đến sự thể sẽ không xảy ra như tâm tưởng. Tất nhiên là không điên đảo. Vì cơ bản, a-thế-da, tức thâm tâm hay ý hướng của hành giả là chân thật. Nói cách khác, đó là những ước nguyện chân thật, tuy không được thể hiện thành sự như ước nguyện.

Đó là tính chất của bốn vô lượng được tu tập bởi Thanh văn.

3. Bốn vô lượng và ba đối tượng

Các nhà Đại thừa cũng nhận bốn vô lượng tâm, về cơ bản, là bốn Phạm trụ. Ngoài ý nghĩa chính của vô lượng tâm là đối

---

lũy phước đức, trí tuệ, nhờ đó đạt được huệ của Thánh đạo để đoạn trừ các kết sử. Vì vậy, Kinh nói, tu từ tâm để chứng đắc A-na-hàm."

trị chướng như trong sự tu tập của Thanh văn, trong Đại thừa còn nêu lên ba đặc tính khác nữa của bốn Phạm trụ hay Vô lượng. Trang nghiêm kinh luận nói, "Bốn Phạm trụ tức bốn Vô lượng: từ, bi, hỷ, xả. Trong đó, bốn vô lượng của Bồ-tát có bốn đặc tính: 1. Trị chướng, tức đối trị các chướng ngại, nghĩa là trấn áp các phiền não. 2. Hiệp trí, sự đối trị đặc biệt do chứng đắc trí vô phân biệt. 3. Chuyển cảnh, hướng đến đối tượng là chúng sinh duyên, pháp duyên và vô duyên. 4. Thành sinh, thực hiện những nghiệp thù thắng để thành thục chúng sinh.[22] Tức là, Thanh văn tu bốn vô lượng chỉ nhắm đến đối tượng duy nhất là chúng sinh, trong khi đó Bồ-tát còn y trên đối tượng là pháp để quán chiếu bản tính tồn tại của chúng sinh, và sau cùng y trên đối tượng vô phân biệt mà phát khởi bốn vô lượng.

Y trên các đối tượng như vậy để phân biệt, khi lấy chúng sinh làm đối tượng, bốn vô lượng hay bốn Phạm trụ là thực hành trong phạm vi Dục giới, chung cho các phàm phu và ngoại đạo. Bởi lẽ, tín đồ của các tôn giáo chỉ ước nguyện sinh lên trời, sinh về nước Chúa để có thể diện kiến Thiên chúa ở đó. Tình yêu của chúng sinh ở Dục giới không thể trùm lên các cõi trên, Sắc giới và Vô sắc giới. Cho nên, khi kinh nói, "tâm câu hữu với từ, trùm khắp một phương"[23] là nói đến không gian của Dục giới đối với chúng sinh chưa ly Dục, hay chưa đắc Sơ thiền trở lên. Thêm nữa, y trên đối tượng là chúng sinh, chỉ quán chiếu đến các điều kiện khổ hay lạc của chúng sinh mà không quán chiếu bản chất tồn tại của chúng, đó là

---

[22] *Đại thừa trang nghiêm kinh luận* 9, T31n1604, tr. 635c20. Cf. *Sūtrālaṅkāra*, xvii, k.17, *brāhmyā vipakṣahīnā jñānena gatāś ca nirvikalpena/ trividhālambanavṛttāḥ sattvānāṃ pācakā dhīre//*

[23] Pali định cú: *mettāsahagatena cetasā ekaṃ disaṃ pharitvā viharati*.

sự vận dụng tâm ý một cách chủ quan.[24] Do tính chất chủ quan như vậy nên không thể diệt trừ phiên não. Phiền não chỉ có thể bị đoạn trừ với nhận thức chân chính về bản chất của tồn tại. Ngoài ra, chúng chỉ bị trấn áp. Nói cách khác, chỉ khi nào tư duy tập trung quán chiếu trên đối tượng là pháp, quán chiếu bản chất tồn tại của pháp, chỉ như vậy mới diệt trừ được phiền não.[25] Cho nên, luận *Du-già* nói, bốn vô lượng được tu tập với đối tượng là hữu tình là hành trì phổ thông cho cả phàm phu lẫn ngoại đạo. Lấy pháp làm đối tượng, là pháp tu bất cộng, hay đặc hữu của Thanh văn và Độc giác. Vô duyên, tức đối tượng vô phân biệt là thực hành riêng biệt của Bồ-tát.[26]

Trong đó, vô duyên từ được giải thích là thực hành của Bồ-tát từ địa thứ tám trở lên. Ở đó, Bồ-tát duyên đến đối tượng Chân như để quán chiếu. Khi chứng đắc vô sinh pháp nhẫn,[27] bấy giờ tất cả thiện căn đều viên mãn, và hết thảy phiền não được diệt tận, do bởi thân và ngữ nghiệp, mà Từ vô lượng y trên đó để thể hiện, bấy giờ hoàn toàn thanh tịnh.[28] Địa thứ tám của Bồ-tát tương ứng với quả vị A-la-hán của Thanh văn,

---

[24] Thắng giải tác ý, skt. *adhimukti-manasikāra*, phán đoán chủ quan. Trái với chân thật tác ý, Skt. *tattva-manasikāra*, phán đoán y trên sự thực.

[25] *Thuận chính lý* 79.

[26] Quyển 44, T30n1579, tr. 535c25.

[27] *anutpattidharmakśānti*, chứng nghiệm tự tính không sinh khởi của các pháp. Bồ-tát từ địa thứ sáu, thành tựu Bát-nhã ba-la-mật, thâm đạt tính Không, nhận thức các pháp bản lai không sinh, không diệt. Nhận thức này được gọi là thuận nhẫn. Từ địa thứ bảy đến thứ chín, thuận nhẫn chuyển thành vô sinh pháp nhẫn.

[28] *Śūtrālaṅkāra*, xvii. k. 19: *tasyāś ca tathatārthatvāt kṣāntilābhād viśuddhitaḥ/ karmadvayād anālambā maitrī kleśakṣayād api//* vô duyên từ, vì quán chiếu chân như, vì đắc (vô sinh pháp) nhẫn, vì hai nghiệp đã tịnh và vì phiền não đoạn tận.

ở đó phiền não cũng đã bị diệt tận, và thân ngữ nghiệp đều thanh tịnh.

4. Quán chiếu tu vô lượng

Hành từ như được thuyết minh trong *Du già sư địa luận* và *Đại thừa trang nghiêm kinh* là bắt đầu từ chỗ lấy chúng sinh làm đối tượng. Đấy là sự nghiệp từ thiện xã hội mà mục đích là xóa đi nỗi thống khổ của chúng sinh. Làm như vậy chỉ có thể mong cầu phước báo ở thiên giới, mà cao nhất là thiên giới của Phạm thiên. Các Thánh đệ tử không quan sát nỗi khổ thế gian như là hậu quả của hàng loạt phản ứng tâm sinh lý. Ngoài nhận thức sự khổ của thế gian do ái biệt ly, hay oán tăng tụ hội, các vị ấy quán sát sự khổ trên tính chất vô thường của các hành, tức trên sự tính vận động của mọi hiện tượng mà xu hướng tất yếu là dẫn đến tình trạng tan rã và sụp đổ. Quán sát rằng, "Sắc là vô thường. Cái gì là vô thường, cái đó là khổ. Cái gì là khổ, cái đó không phải là tự ngã. Cái đó không phải là của tôi. Tôi không phải là cái đó. Cái đó không phải là tự ngã của tôi." Trên cơ sở nhận thức đó, cái gọi là chúng sinh hay hữu tình, chỉ là tổ hợp giả danh; không tồn tại một thực hữu nào như là chúng sinh cả. Cho nên, khi các Thánh đệ tử hành bốn vô lượng, nói là rải tâm từ lên hết thảy chúng sinh trong một phương; từ phương đông, cho đến cả sáu phương thượng hạ. Nhưng vì chúng sinh là giả hữu, không thể lấy cái giả hữu làm đối tượng tu tập; cho nên, đối tượng mà Thánh đệ tử hướng đến để vận dụng tâm từ là pháp.

Trong hai đoạn kinh được dẫn từ A-hàm và Nikāya ở trên, Phật chỉ dạy bốn vô lượng như là pháp yếu dự bị làm nền tảng cho sự tu tập cao hơn đối với các tỳ-kheo trẻ, hay tỳ-kheo mà nghị lực không nhiều lắm. Bởi vì đối tượng ở đây không phải là các vật vô tri vô giác như đất, nước, hơi thở, hay xác chết ngoài bãi tha ma, mà là những con người cụ thể

có mối quan hệ xã hội hay thân thích trong chừng mực nào đó. Tập trung ý tưởng trên những đối tượng gần gũi, dễ gợi nhớ, với những tình cảm thân thiết nhất, để loại bỏ dần các ý tưởng xấu, những ác bất thiện pháp. Nói theo ý nghĩa tâm lý học, các tỳ-kheo trẻ được khuyến khích tu tập bốn vô lượng, coi đó như là sự đào luyện tâm lý để có thể sống cuộc sống viễn ly, ẩn dật, mà không cảm thấy cô độc trong núi rừng hoang vắng.

Bồ-tát hành đạo bắt đầu từ giữa lòng xã hội nên sự tiếp cận với mọi thống khổ nhân sinh là lẽ tất nhiên. Tu bốn vô lượng là y trên a-thế-da, trên tăng thượng ý lạc, nghĩa là y trên thâm tâm, trên tâm nguyện nhiệt thành và luôn luôn hướng thượng, ước mong xóa sạch mọi thống khổ của thế gian. Như vậy, khởi điểm hành từ là hướng đến các chúng sinh như là đối tượng. Như kinh Kim cang nói, Bồ-tát hành đạo đưa vô số chúng sinh đến an lạc của Niết-bàn mà không thấy ở đó có chúng sinh, vì Bồ-tát không hành đạo với ấn tượng về sự tồn tại của tự ngã. Ngay chỗ này, Văn-thù đã chỉ ra mâu thuẫn như là xung đột nội tâm khi Bồ-tát hành từ như thế. Không thấy tồn tại chúng sinh như là thực hữu, nhưng vẫn cảm nghiệm một cách sâu xa các chúng sinh ngụp lặn trong biển khổ. Duy-ma-cật thuyết minh hành từ của Bồ-tát gồm cả ba phương diện, như được phân tích trong luận *Du-già* và *Trang nghiêm*, cho nên không hề có mâu thuẫn xung đột trong nhận thức của Bồ-tát và kinh nghiệm thực tế đời thường.

Trong thuyết minh của Duy-ma-cật, ba đối tượng hành từ không tách rời nhau, tuy vậy mỗi đối tượng vẫn có những đặc tính cá biệt y theo đó mà vận dụng quán chiếu. Trước hết, y trên quán chiếu tính Không theo đó mọi tồn tại đều bất thực, hết thảy chúng sinh đều như huyễn, Bồ-tát hành từ không đối tượng, tức vô duyên từ mà Duy-ma-cật giới thiệu như là tịch

diệt từ. Tịch diệt, vì bản chất của tồn tại vốn không sinh không diệt. Bồ-tát nhận thức pháp tính là Không, mọi hiện tượng đều là giả hữu; đau khổ hay an lạc là những hiện tượng giả hữu. Bồ-tát tự bản thân không thấy có đau khổ hay an lạc, nhưng đồng thời cũng biết rằng các chúng sinh đang chịu đày đọa bởi các khổ. Bồ-tát vốn không bệnh, nhưng vì chúng sinh bệnh nên Bồ-tát bệnh. Tâm từ như vậy vận hành một cách tự nhiên, tùy thuận pháp tính. Bồ-tát yêu thương chúng sinh, đó là tình yêu không điều kiện, vì pháp tính là như vậy.

Một chuỗi các khái niệm tiếp theo trong đoạn thuyết minh này của Duy-ma-cật là những mô tả các yếu tính của vô duyên từ. Nói tóm lại, vô duyên từ được mô tả ở đây cũng là các phẩm tính của trí tuệ quán chiếu.

Trong vô duyên từ, như đã thấy, không thể thiếu chúng sinh duyên và pháp duyên. Các khái niệm về hành từ của A-la-hán, cho đến Phật, thuyết minh Bồ-tát thể hiện từ tâm với đối tượng là pháp, là y trên những gì đã được chứng ngộ và được giảng dạy bởi Phật. Đó là pháp thanh tịnh ly nhiễm.

Cuối cùng là hành từ với chúng sinh duyên, Bồ-tát hành từ cụ thể với mười ba-la-mật. Vật bố thí là pháp, nhận bố thí là chúng sinh; ba-la-mật được thành tựu là thực tại siêu việt, từ đó lưu xuất vô duyên từ.

Trên đây là đoạn thuyết minh về các phẩm chất của từ y trên các đối tượng. Trong Sự thật hành, đoạn thuyết minh này cần được hiểu là sự hành từ diễn theo tuần tự thứ lớp, tương ưng với ba đại thời gian hành Bồ-tát đạo: giai đoạn phàm phu trước khi chứng nhập Sơ địa; thứ hai, từ Sơ địa cho đến địa thứ bảy; sau hết, từ Bất động địa thứ tám cho đến thành Phật.

Bồ-tát trong giai đoạn phàm phu, khi hành từ, để tâm từ

không bị dao động và thoái thất trước vô lượng thống khổ của chúng sinh mà tâm từ hữu hạn của phàm phu không thể ôm trọn, do đó hành từ vì tình yêu đối với chúng sinh nhưng đồng thời cũng quán chiếu bản chất tồn tại như huyễn, bất thực của chúng sinh. Bồ-tát hành từ như là tịch diệt, như là vô tránh, v.v...

Khi vào Sơ địa, do quá trình tích lũy tư lương phước đức bằng hành từ, do quán chiếu tính Không của các pháp, Bồ-tát chứng thực chân lý, thấy được một phần của Chân như, bấy giờ thị hiện giữa thế gian mà hành từ với tâm vô cầu như A-la-hán, cho đến như Phật. Từ tâm phát khởi từ các quả chứng Bồ-đề hay giác ngộ. Trong đây, Bồ-tát hành từ không chỉ thuần bằng a-thế-da tức bằng tâm nguyện mà thôi; nhưng là hành từ cụ thể bằng các ba-la-mật: thí, giới, nhẫn, tinh tấn, định, huệ, phương tiện, nguyện, lực, trí.

Sau hết, từ địa thứ tám, Bồ-tát không bị dao động giữa sinh tử và Niết-bàn, nên hành từ bằng các tự tại thọ sinh, hiện các thần thông du hý để giáo hóa, dựng thành một thế gian mà chúng sinh sống an lạc với trực tâm, thâm tâm, không dối trá, không tạp hành.

Trên đây là thuyết minh tường tận các sắc thái và các phẩm chất của hành từ y trên ba đối tượng. Đoạn tiếp theo, Văn-thù hỏi về ba vô lượng còn lại, nhưng chỉ được thuyết minh vắn tắt.

Về ý nghĩa căn bản của bốn vô lượng, luận *Câu-xá*[29] nói, "Trước hết, tư duy về lạc mà mình cảm thọ được, hoặc lạc nơi Phật, Bồ-tát, Thanh văn, Độc giác, hành giả ước nguyện

---

[29] Quyển 29, .

hết thảy chúng sinh cũng cảm được lạc thọ như vậy. Đó là hành tâm từ vô lượng… Quán sát chúng sinh chìm đắm trong biển khổ, hành giả ước nguyện chúng được giải thoát khổ. Đó là hành bi vô lượng. Quán sát sự kiện các chúng sinh thoát khổ, được an lạc, hành giả khởi tâm tùy hỷ. Đó là hỷ vô lượng.[30] Tu xả vô lượng, hành giả quán sát các chúng sinh với tâm bình đẳng, không thiên lệch thân sơ. Đây là tu tập bốn vô lượng theo phương diện tiêu cực.

Định nghĩa của luận *Du già* trước hết cũng theo ý nghĩa mang tính tiêu cực như vậy. Luận nói, "Đối với chúng sinh mong cầu an lạc, Bồ-tát phát khởi tăng thượng ý lạc, duyên đến khắp cả mười phương, an trụ trên nhận thức không điên đảo về hữu tình (với ước nguyện cho chúng được an lạc). Đó là tâm câu hữu với từ… Đối với chúng sinh thọ khổ, Bồ-tát khởi tăng thượng ý lạc ước nguyện trừ khổ, duyên khắp mười phương với tâm câu hữu với bi. Đối với chúng sinh đang hưởng thọ lạc, khởi tăng thượng ý lạc tùy hỷ, duyên khắp mười phương với tâm câu hữu với hỷ. Đối với chúng sinh không khổ, không lạc, cũng không đang thọ khổ hay thọ lạc, theo thứ tự lần lượt khởi tăng thượng ý lạc trừ các mê hoặc si, tham, sân, duyên khắp mười phương với tâm câu hữu với xả."

Ở đây, trong định nghĩa của Duy-ma-cật, các vô lượng được nhận thức từ phương diện tích cực của chúng. Duy-ma-cật nói, Bồ-tát hành bi là chia sẻ hết thảy công đức mà mình chứa nhóm được cho hết thảy chúng sinh. Công đức ấy có thể hiểu

---

[30] Cf. *Visuddhimagga*, ix. 108 (bản Anh): đó là bốn ước nguyện đem lại lợi ích an lạc, giải thoát khổ, tùy hỷ theo sự thành tựu của chúng sinh, và vô cầu. Yasmā ca hitūpasaṃhāra-ahitāpanayana-sampattimodana-anābhogavasena *catubbidhoyeva sattesu manasikāro*.

theo nghĩa vật chất và cả ý nghĩa tinh thần. Cho nên, nói bi tâm là ước nguyện bạt khổ, thì đây không chỉ là ước nguyện, mà chính là hành động dấn thân trong những công tác cứu tế.

Về tu hỷ, Duy-ma-cật nói, đối với những thành tựu lợi ích của chúng sinh, Bồ-tát khởi tâm hoan hỷ, tùy hỷ mà không hề hối hận. Tức là luôn luôn tán trợ và khuyến khích những sự nghiệp thiện, đem lại ích lợi cho nhiều người. Nói là không hối hận, nghĩa là không hề do dự. Cuối cùng, tu xả, là thi hành phước nghiệp sự một cách bình đẳng với tâm vô cầu.

Đến đây thì một vấn đề quan trọng được đặt ra: Bồ-tát hành bốn vô lượng, mang tình yêu đến với hết thảy chúng sinh, ngay trong thế giới đầy biến động kinh sợ, đầy dẫy những hận thù như vậy, làm thế nào để giữ vững được tâm tư không dao động? Duy-ma-cật nói, bấy giờ Bồ-tát nương tựa trên Đại ngã của Phật. Những người tu Phật không tin vào sự tồn tại của một Thần ngã siêu việt. Tuy nhiên, như đã nói ở trên, được hành trì trong giới hạn phàm phu, bốn vô lượng chính là bốn Phạm trụ, tức là con đường dẫn đến cộng trụ với Phạm thiên, thể nhập bản tính của Phạm thiên. Đối tượng để hành bốn Vô lượng chỉ trong giới hạn chúng sinh duyên. Bồ-tát sơ phát tâm, tu bốn vô lượng để làm kiên cố tâm Bồ-đề, cũng bắt đầu với đối tượng là chúng sinh, nhưng chuyển đối tượng hướng đến Phật như là sở y. Đối tượng và sở y đó là Pháp thân Phật, với Niết-bàn mà Phật chứng đắc, được nhân cách hóa hay thần hóa thành Đại Ngã. Đó là nhân cách biểu hiện cho sức mạnh của đại từ và đại bi, là nguồn suối tâm linh vô tận luôn tắm mát cho Bồ-tát, thêm sức cho Bồ-tát, nghĩa là gia trì uy lực cho Bồ-tát trong mọi chướng duyên khi hành đạo. Trong tận cùng sâu thẳm, ý nghĩa nơi nương tựa của Bồ-tát có nguồn gốc là vô trụ. Vô trụ, là căn nguyên vô thủy của thiện và bất thiện. Vì căn bản vô trụ nên tất cả tùy thuộc nhân

duyên. Nói cách khác, Bồ-tát thâm hiểu lý duyên khởi, nhận thức rõ các pháp khi sinh, khi diệt đều lệ thuộc và quan hệ lẫn nhau. Nghĩa là, y trên quán chiếu tự tính của các pháp là Không mà vượt qua mọi sợ hãi.

III. THIÊN NỮ TÁN HOA

1. Bóng trăng đáy nước

Đoạn đối thoại cuối cùng giữa Văn-thù và Duy-ma-cật về thực chất và ảo ảnh của tồn tại, là câu hỏi của Văn-thù: "Căn cơ của thực tại hư vọng phân biệt ấy là gì?" Duy-ma-cật đáp: "Điên đảo tưởng."[31] Gốc của điên đảo tưởng là gì? Cái không được đứng vững.[32] Gốc của cái không được đứng vững là gì? Cái không được dựng đứng thì làm gì có gốc. Tất cả được dựng đứng trên cái không có gốc được dựng đứng vững.[33] Ngay lúc đó, trong nhà chợt xuất hiện một Thiên nữ rải hoa tán thưởng. Cô tán thưởng điều gì ở đây?

Chúng ta đã tường thuật vấn đáp của đối thoại bằng ngôn ngữ và khái niệm triết học. Hết thảy những gì nhận biết thảy đều được trừu tượng hóa để được sắp xếp lại thành một trật tự trong thế giới lý tính, được quy ước thành những giá trị phổ quát và chân lý tuyệt đối cho tất cả mọi người. Trong thế giới đó, người ta bảo một người đi tìm một con ngựa. Ông đi tìm, và không thấy ở đâu, ở trong tất cả mọi nơi chốn, không đâu có thể tìm ra một con ngựa như là con ngựa. Nhưng mọi

---

31 Skt. *viparyayastā saṃjñā*, ấn tượng tri giác lộn ngược.

32 Hán : vô trụ ; Skt. *apratiṣṭha.* Cf. S. i. 53, một vị thiên thần hỏi Phật : *kathaṃsu tarati oghaṃ, rattindivamatandito; appatiṭṭhe anālambe, ko gambhīre na sīdatī"ti*. Làm sao vượt dòng lũ, ngày đêm không biếng nhác? Ai không trụ, không vin bám? Ai không chìm ngập sâu?

33 Skt. *apratiṣṭhānamūlapratiṣṭhāḥ sarvadharmāḥ.*

người đều biết, có một con ngựa, và cũng có nhiều con ngựa đang tồn tại, đã tồn tại, và sẽ tồn tại. Đó là những ngựa đen, ngựa đỏ, ngựa trắng, ngựa ô truy, ngựa xích thố, ngựa bạch mã. Tuy vậy, khi đi tìm, không ai tìm thấy một con ngựa thật sự là ngựa. Bởi vì, ông suy lý: "Ngựa trắng không phải là ngựa." Nếu nó không trắng thì đỏ; không đỏ thì đen; chứ không có ngựa là ngựa không phân biệt trắng đen. Tư duy và ngôn ngữ ấy dẫn chúng ta đi đến chỗ nghịch lý, chõi lại sự thường: thật sự có một và nhiều con ngựa, cũng như có một quả cam ở đó, mà ta thấy, ta cầm nắm, và ta ăn; nhưng tự thân quả cam là gì, thì không thể nhận thức được. Hay nói như ngài Nāgasena: ông vua Milanda đến đây bằng cỗ xe, nhưng bảo vua chỉ cỗ xe thật sự là cái gì, vua không chỉ ra được. Vua có thể chỉ cho thấy đây là càng, đây là gọng, đây là thùng, các thứ vân vân. Nếu đi sâu thêm nữa, khi nói đây là gọng, mà hỏi thêm rằng gọng thật sự là cái gì, người ta cũng không thể chỉ ra. Cho đến cuối cùng, thực tại bỗng nhiên tan biến như ảo ảnh chợt đến rồi chợt đi. Nhưng đó chỉ là thực tại trong tư duy triết học. Thực tế, con người vẫn có cỗ xe để đi. Vẫn có thùng xe để trang điểm cho tiện nghi, cho lộng lẫy để vừa thụ hưởng lại vừa phô trương tự ngã của mình. Thực tại mà chúng ta đang sống thực ấy, Văn-thù gọi nó là hư vọng phân biệt. Cái hư vọng phân biệt ấy từ đâu mọc lên?

Nói theo một thứ ngôn ngữ ước lệ, chúng ta tư duy trước thế giới hư vọng, bất thực. Chúng ta sống trong thế giới phân biệt. Khi vua Milanda muốn di chuyển nhanh, ông cần có phương tiện. Ông gom tất cả những gì có thể gom được thành một phương tiện để di chuyển, gọi là cỗ xe. Con mắt cần nhìn ngắm như dạ dày cần dung nạp thực phẩm. Cho nên, mắt không thể tồn tại mà không nhìn ngắm. Nó nhìn vào hư không, thấy một sợi tóc. Chúng ta không nói mắt thấy hay ai

thấy. Nhưng biết rằng, và biết rất rõ, con mắt đang nhìn thấy một sợi tóc trong hư không. Gọi đó là tóc, hay lông rùa, hay lông thỏ, tùy theo tình trạng của con mắt nhìn, và của tâm tư người đang nhìn. Vậy thì, khi nhìn, không có một cái ta duy nhất để nhìn, và cũng không tồn tại một vật duy nhất để nhìn. Thế giới sống thực của ta kết dệt với nhau bằng vô tận cái tồn tại, mà bứt đi một cái, thì thế giới ấy trở thành trống không, sụp đổ. Thế giới như vậy là hình ảnh cấu trúc của một mạng lưới vô hạn, vô tận. Ta như một bé con đùa nghịch với cây viết và trang giấy. Từng chấm đen được chấm lên tờ giấy, liên kết nhau thành những điểm, những đường, và rồi những điểm và đường ấy lại kết dệt với nhau thành hình ảnh nhà cửa, núi non, hoa cỏ. Tất cả bức tranh được ký họa ấy là một cấu trúc bất thực, gọi nó là hư vọng phân biệt. Ta hãy gọi nó là ảo ảnh. Chỉ là quy ước ngôn ngữ để gọi tên cho một thực tại mà chúng ta trải nghiệm. Nhưng từ ảo ảnh đó mà xuất hiện nhiều thứ phức tạp: buồn, vui, mừng, giận. Chúng sinh tích lũy những gì nó đã kinh nghiệm, đã sống thực bằng mắt, bằng tai, cho đến bằng xúc chạm của da thịt; những kinh nghiệm ấy được tích lũy như những hạt giống trong kho, chờ cho đến đúng thời, đúng tiết, hội đủ điều kiện đất, nước, lửa, gió bên trong và bên ngoài để nảy mầm. Nó sẽ gặt hái và ăn những gì mà nó đã gieo trồng. Không có thứ gì khác để nó ăn, ngoài những gì do chính nó đã tích lũy và gieo trồng. Ta tự nuôi sống bằng chính những ảo ảnh của mình. Độc hại hay bổ dưỡng, để dẫn đến diệt vong hay phát triển; đó là chuỗi đau khổ và hạnh phúc mà chúng ta phải chấp nhận. Dù thực tại là ảo ảnh, là thực hay bất thực, điều mà chúng ta không thể tự dối mình, rằng chúng ta đã từng, hay đang đau khổ vì chính ảo ảnh do mình dựng lên. Như bé con ngồi khóc trước sự sụp đổ của lâu đài thành quách mà nó dựng lên từ cát trên bãi cát.

Cao điểm đối thoại giữa Văn-thù và Duy-ma-cật dẫn đến chỗ, mặt đất dưới chân bỗng nhiên tan rã, nhưng người đứng vẫn không cảm thấy chuyển dịch. Kinh nghiệm ấy khó có thể nắm bắt được bằng tai mắt trong thế giới bị chi phối bởi quy luật quan hệ tồn tại. Như một người đang đi trong đêm tối giữa rừng rậm, bất chợt nhìn thấy mọi vật chung quanh xuất hiện qua một thứ ánh sáng kỳ dị. Cho đến khi y bắt gặp một ao nước, và nhìn thấy ánh trăng dưới đó, ngay lúc ấy tâm tư y bỗng nhiên bừng tỉnh cùng với ánh trăng để nhìn cảnh vật chung quanh theo một nhãn quang khác, trong một thế giới khác, tuy tất cả mọi thứ vẫn ở nguyên vị trí của chúng. Đây là kinh nghiệm cá biệt không dễ dàng lãnh hội qua sự tường thuật theo ngôn ngữ quy ước.

Một khoanh tròn trên trang giấy trắng, trong quan hệ tồn tại với trang giấy, nó chỉ là một khoanh tròn, chứ không là gì khác. Nhưng khi nhiều chấm, nhiều đường hoặc cong hoặc thẳng được thêm vào quanh nó, bấy giờ, trong quan hệ với tất cả các đường nét này, khoanh tròn ấy bỗng trở thành mặt trăng, mặt trời, hay cái gì khác nữa. Tâm tư người quan sát, thưởng ngoạn, cũng tùy theo đó mà thay đổi, buồn vui, hoài niệm, yêu ghét. Chỉ một cái nhìn bất chợt ấy nhiều khi thay đổi số mệnh cả một đời người, và cũng có thể thay đổi hình ảnh của cả thế giới trong đó với vô số chúng sinh bị đày đọa hay hạnh phúc.

Một khoanh tròn, những chấm, những đường cong uốn lượn, trong tồn tại tự thân, chúng tồn tại như là thực tại im lìm bất động trong thế giới tịch mặc vô ngôn. Chúng nằm im trong nguyên vị và nguyên thể của chúng. Nhưng khi được gắn quan hệ với nhau, được cấu trúc lại thành những tồn tại quan hệ, tất cả chúng bất chợt đồng loạt đứng dậy. Chúng trình diện như những gì không phải là chúng, dù vậy mỗi cái vẫn

nguyên vị trí, vẫn nguyên tự thể của nó. Một chùm vạch thẳng đột nhiên đứng dậy thành một gốc cây. Những đường cong uốn lượn chợt đứng dậy thành dãy núi. Tất cả đồng loạt đứng dậy, mà không có cái gì được dựng đứng cả.

Thế giới như thế vừa thực vừa huyễn hoặc, mà giới hạn của tai mắt không vươn đến được, tuy biết rằng nó thường trực xuất hiện trước tai, mắt. Nó là bóng trăng đáy nước, mà khi xuất hiện thì thế giới bừng sáng, vô số vi trần hạt cát trong tương quan trùng trùng vô tận đồng loạt đứng dậy thành rừng, thành suối, thành cây cỏ, làng mạc. Bóng trăng đáy nước là hình ảnh biểu tượng cho sự xuất hiện của thế giới. Bóng trăng ấy thêm một tầng cách điệu hóa nữa, nó trở thành Thiên nữ rực sáng với hoa trời. Quả thật, cảnh vật trình diện trước chúng ta chỉ là ảnh xuất hiện từ ảo giác, hình ảnh của thế giới thực đã bị lộn ngược, từ đam mê vọng tưởng, nhưng tự thể của thực tại ấy thường hằng tĩnh mịch, mà tai mắt không cảm nghiệm được, ngôn ngữ không mô tả được, tư duy không vươn đến được. Thực tại đó đẹp lộng lẫy như Thiên nữ với hoa trời. Giới hạn chuyển tải thực tại của ngôn ngữ chỉ đến mức ấy. Vượt qua mức ấy, có mắt mà như mù, có tai mà như điếc. Có lưỡi mà như câm.

Dù sao, cái vẻ đẹp lộng lẫy của thực tại tịch nhiên bất động vô ngôn ấy với chúng ta cũng chỉ có thể biết được thông qua trình độ nắm bắt của ngôn ngữ. Những lời trao đổi giữa Văn-thù và Duy-ma-cật không nhất thiết là những điều hiếm được nghe trong đời thường của người thường. Lời hay nghe như mật rót vào tai. Thực tế, mật rót vào tai thì chẳng đem lại cho ta cái gì khoan khái dễ chịu đáng nói; nhưng lời ví von ấy được nói lên, ai cũng cảm thấy hình như ngọt thật, mà không biết ngọt ở đâu. Những lời nói thường ngày ấy trong nhiều trường hợp hàm chứa sự cộc cằn, thô lỗ, dung tục, tầm

thường, nhưng khi một nhà thơ thiên tài xếp chúng lại trong một chuỗi quan hệ nào đó, người nghe bỗng cảm thấy xao xuyến. Tầm rung động xao xuyến trước thực tại sống động ấy cho đến mức chỉ có thể diễn tả như là một kẻ phàm phu chợt thấy trước mắt mình xuất hiện một Thiên nữ với hoa trời muôn vàn diễm lệ.

2. Hoa trời vô nhiễm

Lúc bấy giờ trong trượng thất của Duy-ma-cật có một Thiên nữ, khi nghe các Đại Bồ-tát đàm luận về chân lý, cô rất tán thưởng và hiện hình cùng với vô số hoa trời được tung rải. Hoa rơi trên thân các Bồ-tát, tức thì rơi xuống đất. Hoa rơi trên các Đại Thanh văn, tức thì bám dính vào đó. Các ngài vận dụng đại thần thông để phủi, nhưng hoa vẫn bám dính ở đó.

Đoạn văn mô tả mang đầy hình tượng và kịch tính. Một Thiên nữ kiều diễm với hoa trời rực rỡ là hình ảnh đối nghịch với phong thái uy nghiêm, đĩnh đạc của các Trưởng lão Thanh văn; những vị mà một phần trong văn học cổ Phật giáo mô tả rằng thân tâm đã nguội lạnh như tro tàn. Cho nên các ngài vận dụng đại thần thông vốn có thể di chuyển cả ngọn Tu-di vĩ đại nhưng không thể làm nhúc nhích một đóa hoa nhỏ mọn đang bám dính trên thân. Toàn bộ đối thoại triết lý được chuyển thành những hình ảnh phản diện trong đời sống; những mâu thuẫn trong tư duy và ngôn ngữ cần được đưa đến sự dung hợp trong một hiện thực đa dạng.

Thiên nữ hỏi ngài Xá-lợi-phất, vì sao các Đại Thanh văn phủi hoa đi. Ngài đáp: vì chúng không như pháp, không phù hợp, không thích nghi. Đây là một ý niệm, một nhận thức về một thực tế mà khó tìm ra từ ngữ chính xác để mô tả. Chúng ta nói lại theo ngôn ngữ thường nhật: nếu một lọ hoa, thậm chí

một cành hoa, không được đặt đúng vị trí của nó trong một căn phòng; căn phòng ấy sẽ mất đi ít nhiều giá trị, và phẩm chất của hoa cũng bị hạ thấp. Vậy, hoa dù là hoa trời mà bám dính trên thân các Đại Thanh văn, là một thứ cấu trúc dị dạng. Không nên nhận thức theo ý nghĩa hạn hẹp của văn tự trong diễn giải của Thiên nữ để nói một cách đơn giản rằng các vị này vì cố chấp nên hoa mới bám chặt vào, còn như các Bồ-tát vì không còn chấp trước nên hoa không thể bám dính.

Bám dính hay không bám dính, đó là vấn đề cấu trúc tư duy theo ngữ cảnh tư duy; là sự cấu trúc của thế giới trong mối quan hệ tâm thức và thế giới, trong mối tương quan tồn tại của tất cả.

Thiên nữ nói: "Trong pháp luật được công bố một cách thiện xảo này, những vị phân biệt, chi tiết phân biệt[34] về sự xuất gia, những vị đó thật sự không thích nghi." Hiểu theo ngôn ngữ quy ước ấy là đặt số đông vào một tập quần có kỷ luật để có thể nương nhau tồn tại trong một khoảng thời gian hữu hạn. Trong giới hạn kỷ luật đó, khi gán ghép ca-sa, bình bát, đầu tròn áo vuông vào cho một nam tử, người ấy được gọi là xuất gia, với những kỷ luật tu đạo phải tuân giữ, trong mọi sinh hoạt giao tiếp, đi đứng nằm ngồi. Đó gọi là phân biệt, là sự bố trí lại, điều chỉnh lại mọi quan hệ vốn có trong điều kiện được dự kiến. Thêm dấu chấm, hoặc dấu phẩy vào giữa

---

[34] Nguyên Skt.: *kalpayati vikalpayati*, La-thập dịch gọn thành một cụm từ: *sở phân biệt* ; Huyền Trang dịch: *phân biệt* và *dị phân biệt*. Hai động từ này cùng một gốc, được chia dưới dạng gọi là sử dịch hay sai khiến (*causative*). Tiếp đầu từ *vi* chỉ tình trạng phân ly, chi tiết cá biệt. Động từ căn *kḷp* có nhiều ý nghĩa phức tạp. Nghĩa chính là *phối trí*, sắp xếp các thứ theo một quy tắc hay nghi thức nào đó. Hán thường dịch là phân biệt; từ đó diễn thành hư vọng phân biệt, hay vọng tưởng phân biệt.

một chuỗi liên tục các từ ngữ, ý nghĩa của phát biểu biến đổi theo cấu trúc mới. Cũng thế, thêm một đóa hoa vào một cảnh trí, không gian biến đổi. Cho nên, khi gắn một đóa hoa trời lên chéo áo của Thanh văn, vị ấy không được nhận ra như là Thanh văn nữa. Vị ấy đang trở thành một con người khác, một hiện hữu khác. Nhưng pháp ấn mà Phật dạy, tất cả đều vô thường biến dịch, thì sự biến đổi ấy thật sự không có gì đáng ngạc nhiên.

Trong đối thoại giữa ngài Xá-lợi-phất và Thiên nữ có một ý niệm, một khái niệm, một thực tế mà không có từ ngữ tương xứng để diễn đạt, cho nên cần phải lãnh hội bằng ý tại ngôn ngoại. Có thể ở đây mượn cách diễn đạt của các thiền sư: "Bất lập văn tự, giáo ngoại biệt truyền, trực chỉ nhân tâm, kiến tánh thành Phật." Đây chính là thực tại "hãy đến để mà thấy". Trong sự đến và sự thấy đó, một chuỗi vô hạn của sự khước từ, chối bỏ liên tục. Như một người liên tục bằng trí tưởng tượng bẻ gãy một quãng không gian giới hạn giữa hai điểm cố định, cho đến khi quãng không gian hữu hạn ấy được cắt xén thành vô hạn không gian, cho đến khi khoảng cách giữa hai điểm bằng không, bấy giờ, khi trí nhận thức vươn đến vô hạn, cảnh trở thành không. Trong khoảnh khắc ấy, một không gian mới xuất hiện, siêu việt cả không và vô hạn của trí năng phân biệt. Thế giới trước đây từng xuất hiện trong trí năng, thế giới ấy đã đi, và đi mất. Thế giới ấy đi vào tịch diệt của Niết-bàn vô trụ. Ông đã đến và đã thấy. Chỗ mà ông đã đến, dưới chân không điểm tựa. Cảnh mà ông đang thấy, không có cái gì được dựng đứng dậy để xuất hiện. Xứ sở đó, cảnh giới đó, gọi là vô trụ xứ. Vô trụ xứ là điểm kết thúc đàm đạo giữa Văn-thù và Duy-ma-cật, và cũng là khoảnh khắc Thiên nữ tán hoa xuất hiện. Trong một cách nhìn, trả lời của Duy-ma-cật cũng gần như trùng tuyên lại

trong một ngữ cảnh khác câu trả lời của Phật cho các Tỳ-kheo khi được hỏi: thức của một vị A-la-hán tồn tại ở đâu, sau khi chết? Phật nói: A-la-hán bát-Niết-bàn, đi vào cảnh giới vĩnh tịch, với thức vô trụ.[35]

Vô trụ, không đứng vì không có chỗ đứng, không đứng trên bất cứ cái gì. Một cách diễn tả khác về cảnh giới mà ta gọi là tuyệt đối. Mỗi sự vật, tự thân là tuyệt đối thể. Chính vì ta gắn liền hai ấn tượng lại với nhau, sợi tóc và con rùa, thành một nhất thể mà ta gọi là "tóc rùa". Cái này được dựng đứng trên cái kia. Rồi ta đi tìm khắp cả thế gian này một nhúm tóc, hay một sợi tóc của con rùa để bào chế thành phương thuốc trường sinh bất tử. Trong thế giới chúng ta đang sống, không có vật thể nào như vậy. Nhưng biết đâu, trong một thế giới nào đó, rùa có lông và mọc tóc? Cũng vậy, trong thế giới này, trong pháp luật này, ta gắn hai ý tưởng, bông hoa của Thiên nữ tuyệt thế kiều diễm trên mảnh y vàng thoát tục của Tỳ-kheo, một Sự thật mới xuất hiện, và Sự thật ấy không được chấp nhận theo quy ước hiện tại, trong đời này và trên cõi đời này. Sự thật ấy được quyết định là vật ô nhiễm. Hai Sự thật, hoa trời của Thiên nữ và pháp phục của Tỳ-kheo, khi tồn tại riêng biệt, cái này là vô trụ đối với cái kia, cả hai là những Sự thật vi diệu, vô nhiễm; nhưng khi ghép chung lại, cái này lấy cái kia làm trụ xứ, chúng trở thành ô nhiễm. Khi một nhà nghệ thuật đi thâu nhặt đất bùn, đá sỏi, những vật thấp kém, vô nghĩa; ông kết hợp chúng lại với nhau, nắn thành tượng Thánh. Bấy giờ những gì mà khi tồn tại riêng biệt bị liệt xuống hàng thấp kém, uế trược, nay được nâng lên, trở thành hiện thân của Thánh thể tôn nghiêm. Thế thì, thanh tịnh hay ô

---

[35] S. iii. 119 : *kattha vakkalissa kulaputtassa viññāṇaṃ patiṭṭhitan'ti? appatiṭṭhitena ca, bhikkhave, viññāṇena vakkali kulaputto pari-nibbuto'ti.*

nhiễm là hậu quả của một quá trình cấu trúc của nhận thức và tư duy, phối trí lại thế giới sự vật theo nhu cầu, ước muốn trong một thời gian và cảnh vực nào đó. Ô nhiễm hay phiền não được gắn lên một thực thể, một nhân cách, như hạt bụi bám lên gót chân của khách bộ hành: khách trần phiền não.

Thế nhưng, nếu không phải là bàn tay nghệ thuật tài hoa thì những thứ đất bùn thấp kém kia khó trở thành tượng Thánh xứng đáng được tôn thờ. Cũng như, nếu không phải là y sư am tường dược tính của thảo mộc, thì sự pha trộn cây cỏ nhiều khi trở thành độc hại chứ không thể là thuốc trị bệnh. Cũng vậy, nếu không phải là bậc đã chứng tri, thâm nhập pháp tính, thì không thể nói chính xác rằng tham dục tức bồ-đề, văn tự tức giải thoát. Thiên nữ hỏi Xá-lợi-phất:

"Trưởng lão an trụ giải thoát đã bao lâu rồi? Xá-lợi-phất đáp: Câu hỏi được nêu lên không hợp thời. Giải thoát thì không thể diễn bằng lời. Thiên nữ nói: Tất cả văn tự đều có đặc tính là giải thoát."[36]

Sự pha trộn ấy là tai họa như người ngu dốt tự bào chế thuốc để uống. Nhận thức này là điểm tựa an toàn để cho ta lắng nghe phát biểu đầy kịch tính của Thiên nữ trước ngài Xá-lợi-phất: Phật đối với những hàng tăng thượng mạn mà nói giải thoát là thoát ly khỏi tham dục, thù hận, ngu si. Với người không tăng thượng mạn, Phật nói tự tính của tham dục, thù hận, ngu si chính là giải thoát.[37] Mạn ở đây không chỉ có nghĩa là kiêu mạn hay tự phụ, mà là một loại cấu hình của tâm thức để phán đoán thực tại. Tăng thượng mạn là sự gán

---

[36] *apravyāhārā he devete vimuktiḥ. …sarvāṇy etāny akṣarāṇi vimukti-lakṣaṇāni.*

[37] *rāgadoṣamohaprakṛtir eva vimuktiḥ.*

ghép một cách sai làm các thực thể không tương thích mà hậu quả là dẫn đến tai hại, như gán ghép ý tưởng một thứ sừng nào đó trên đầu con thỏ, lông trên mai con rùa, để thành ra lông rùa sừng thỏ. Như họa sĩ bất tài vạch những đường cong, đường thẳng trên trang giấy muốn cho thành hình rồng, nhưng chỉ để thành hình rắn, hay tệ hơn chẳng ra hình thù gì, chỉ làm chướng mắt người xem. Tất nhiên, trong thế gian, chỉ một số ít người là y sư am tường dược thảo tính; một ít người là họa sĩ tài hoa. Ngoài ra, chẳng khác nào cô hàng xóm bắt chước Tây Thi mà nhăn mặt, tưởng là đẹp.

3. Thân như huyễn mộng

"Tâm như công họa sư,"[38] tâm là một họa sĩ tài hoa, một kiến trúc sư tuyệt vời. Chúng ta thường nghe Kinh nói như vậy. Nhưng đáng tiếc là thế gian này có rất ít công họa sư, nên thế giới này luôn luôn bị tìm cách chối bỏ, vì nó xấu xa, ô trược. Dù vậy, từng thời điểm hiếm hoi những đóa hoa Ưu-đàm xuất hiện để bố trí lại hình ảnh của thế giới. Vẫn thành, trụ, hoại, không trong vòng quay không biết đâu là điểm khởi đầu. Sân khấu đời trong vòng quay ấy từng thời điểm thích hợp thay đổi cảnh sắc vui buồn tùy theo sự xuất hiện của hoa cùng với ánh sáng tỏa chiếu của nó, và tiếp theo là dư hương phảng phất.

Sự xuất hiện của Thiên nữ trong trượng thất của Duy-ma-cật là sự thay đổi hoạt cảnh trong kịch trường mà ta gọi là sân khấu đời. Sự xuất hiện ấy, trong tâm tư của từng khán giả khác nhau, báo hiệu sự thay đổi giá trị trong cách nhìn và

---

[38] *Hoa nghiêm* 19 (Thật-xoa-nan-đà): Tâm như công họa sư, năng họa chư thế gian; ngũ uẩn tất tùng sinh, vô pháp nhi bất tạo 心如工畫師/ 能畫諸世間/ 五蘊悉從生/ 無法而不造.

phán đoán. Như một người chợt phát hiện ta không phải là ta như ta nghĩ từ trước. Trật tự và giá trị bắt đầu thay đổi. Biến cố này không phải hiếm hoi trong một đời người. Nhưng ít ai biết được bản lai diện mục của mình để biết trong mức độ nào ta đã thay đổi. Như người đi trong đêm tối mịt mùng không nhận thức được những biến thiên của cảnh vật chung quanh, không biết được ta đang chuyển dịch sang đông hay sang tây. Một tướng cướp lừng danh, giết người không nháy mắt, bỗng chợt biến đổi thành vị Thánh nhân mà tấm lòng từ ái, bao dung, đã có thể ảnh hưởng đến một sản phụ đang hồi nguy kịch được thoát hiểm.[39] Sự biến đổi ấy được nói là siêu thực, đến mức vô lý. Nhưng chắc cũng không vô lý hơn khi một người đàn ông chợt thấy mình đang biến thành một phụ nữ. Sự thay đổi giới tính ấy không phải là điều không từng xảy ra. Dù vậy, gán ghép hai biến cố lại với nhau, nếu mà vụng về không khéo léo thì chỉ là gán ghép cho thành lông rùa sừng thỏ.

Một biến cố được gán ghép một cách vô lý trên tất cả mọi sự vô lý, bất chấp quy ước nhận thức, bất chấp quy luật của tồn tại, bất chấp mọi giá trị đạo đức ước định; biến cố gán ghép ấy là khiến Xá-lợi-phất biến đổi thành một người nữ. Đây là điểm trắc nghiệm gay cấn cho khả năng tư duy phán đoán của ta đối với thực tại hiện tiền. Trượng thất của Duy-ma-cật như một kịch trường, một sân khấu trình diễn các màn kịch biến

---

[39] Cf. M. ii. 103: tướng cướp *Aṅgulimāla* sau khi xuất gia theo Phật thành A-la-hán, nổi tiếng đệ nhất nhẫn nhục. Theo sự chỉ dẫn của Phật, ngài đã rải tâm từ qua lời chú nguyện khiến một sản phụ thoát hiểm : *yatohaṃ, bhagini, ariyāya jātiyā jāto, nābhijānāmi sañcicca pāṇaṃ jīvitā voropetā, tena saccena sotthi te hotu, sotthi gabbhassā'ti*, này Chị, từ khi tôi tái sinh trong Thánh đạo, tôi chưa hề tước đoạt sinh mạng của một sinh vật nào; bằng sự thực này, mong Chị sinh nở an lành !

thiên ảo hóa bất thường của thế giới và nhân sinh.

Sau khi biến cố xảy ra, Thiên nữ trong hình tượng Xá-lợi-phất đề nghị Xá-lợi-phất trong hình tượng Thiên nữ hãy hồi chuyển nữ thân, để trở lại bản thân như trước. Nhưng Xá-lợi-phất nói: Tôi không biết hồi chuyển cái gì. Thiên nữ đối đáp, trong đối đáp ấy cũng minh giải ý nghĩa câu nói của Xá-lợi-phất: "Nếu Xá-lợi-phất hồi chuyển được thân nữ, thì tất cả người nữ khác cũng hồi chuyển được thân nữ. Tất cả sẽ có thể trở thành người nam. Như Xá-lợi-phất bản lai chẳng phải là nữ mà hiện thân thành nữ. Hết thảy người nữ có thân nữ cũng vậy, tuy chẳng phải thân nữ mà hiện thân nữ. Cho nên, Phật mật ý nói: tất cả các pháp chẳng phải nam chẳng phải nữ.

Có lẽ trong tất cả chúng ta chưa ai một lần trong chiêm bao, dù chỉ là trong chiêm bao, tự thấy mình thay đổi giới tính để chiêm nghiệm xem tâm tư tình cảm của mình lúc đó như thế nào. Tất nhiên tình cảm trong chiêm bao cũng chỉ là sự hồi tưởng của tình cảm thường nhật lúc thức. Cho nên, chúng ta khó có thể minh giải với chính mình, cho chính mình, thế nào là cảm nghiệm tự thân về ý nghĩa bình đẳng giới tính. Thế thì lại càng khó hơn nữa để chứng nghiệm ý nghĩa bình đẳng pháp tính.

Sau khi phục hồi bản vị, Thiên nữ hồi chuyển thân nam trở lại nữ; Xá-lợi-phất hồi chuyển thân nữ trở lại nam; Thiên nữ hỏi: Thân nữ đã được tạo tác mới trước đó bây giờ đã đi đâu rồi? Xá-lợi-phất đáp: Không có cái gì được tạo tác, cũng không có cái gì được biến hóa tác. Thiên nữ kết luận: tất cả các pháp là như vậy, không có cái được tạo ra, không có cái được biến tác ra; không có sự tạo tác và không có sự biến hóa tác. Đức Phật đã nói như vậy. Từ đó mà biết rằng những gì được Như Lai biến hóa ra, hóa thân của Như Lai, vốn không

diệt không sinh; không có sự chết và sự tái sinh. Cho đến, không có sự chứng đắc Thánh quả của Xá-lơi-phất. Ý nghĩa của những điều này không phải là ít gặp trong kinh Phật; nhưng ta thử một lần tự thấy mình thay đổi tự thân, để chiêm nghiệm ý nghĩa hiện thực của những điều ấy là thế nào. Hãy đến để tự mình thấy.



CHƯƠNG VIII

HÀNH TRANG GIÁC NGỘ

I. CHỦNG LOẠI BỒ ĐỀ

Phát bồ-đề tâm, hành Bồ-tát đạo, tu Bồ-tát hành, thành tựu Bồ-đề quả: đó là chuỗi đời vô tận của những con người, hạng chúng sinh mà *Đại Tỳ-bà-sa* nói đó không phải là hạng ngu si mà là hạng chúng sinh thông minh. Thông minh theo nghĩa đó là biết định hướng cho dòng đời vô tận của mình. Để không thể nhầm lẫn với bất cứ ý nghĩa thông minh nào khác, kinh Phật gọi nó là "bồ-đề." Hạng chúng sinh thông minh ấy được gọi là "bồ-đề-tát-đỏa." Những con người như vậy rất khó tìm thấy trong đời thường, trong giao tiếp đời thường. Cho nên, Phật nói: "Rất ít người đi qua đến bờ bên kia. Số đông ở lại bên này, lẩn quẩn bên bờ."[1]

Cũng ý nghĩa như vậy, khi Thiện Tài đồng tử thưa với Thánh giả Văn-thù, mình đã phát tâm mong cầu quả vị Vô thượng Bồ-đề, bấy giờ Văn-thù cao hứng tán dương: "Lành thay! Lành thay! Nếu có chúng sinh nào mà phát tâm bồ-đề vô thượng; sự việc ấy thật là khó. Đã phát tâm rồi, lại cần cầu

---

* Các bản Hán, phẩm viii, Chi Khiêm: "Như lai chủng"; La-thập: "Phật đạo"; Huyền Trang: "Bồ-đề phần"; VKN: *Tathāgatagotraparivartaṃ saptamaḥ* (phẩm vii: "Chủng tộc Như lai); Tạng: *de bzhin gshegs paḥi rigs kyi leḥu ste bdun paḥo*.

[1] Dhp. 85, *appakā te manussesu, ye janā pāragāmino/ athāyaṃ itarā pajā tīram evānudhāvati*.

hành Bồ-tát đạo, càng khó gấp bội.”[2]

Khát vọng hiểu biết, tự bản chất, là nhu cầu mà sự thỏa mãn nó tác thành định mệnh mỗi con người, và cũng đồng thời định hướng cho những bước tiến của cộng đồng, và nói rộng hơn, là bước tiến của văn minh nhân loại. Điều đó đã được xác nhận từ nghìn xưa trong hầu hết các nguồn tư duy tôn giáo và triết học lớn của nhân loại; tuy sự phát biểu có khác nhau, tùy theo phong cách tư duy của mỗi hiền triết. Các nhà đạo sỹ Vedānta nói: *athāto brahmajijñāsā*, “Rồi thì, ước nguyện muốn biết Brahman.”[3] Ước nguyện đi tìm căn nguyên của cái gì đang tồn tại đó, dưới chuỗi vận hành sinh, trụ, dị diệt. Không phải chỉ một cái này hay cái kia đang được nhìn thấy, mà tất cả cái đang được nhìn thấy, tất cả như là một toàn thể. Cái đó, và tất cả những cái đó, là gì? Căn nguyên từ đâu?

Nhưng, thoạt kỳ thủy, con người không săn đuổi và tích lũy tri thức vì ước nguyện ấy, mà vì những mục đích thực tiễn hơn. Tri thức chỉ được cần đến để làm tăng gia khả năng thâu thập sự vật ngoại giới hầu thỏa mãn nhu cầu căn bản cho sinh tồn. Nhu cầu ấy, nguyên thủy không nhiều lắm. Bởi vì, như kinh nói, thời ấy con người chỉ có ba chứng bệnh là ước muốn, đói và già. Cho nên, vào thời kiếp sơ, trong các cộng đồng nguyên thủy của loài người, khát vọng tri thức chỉ như động lực tiềm ẩn. Rồi khi con người bắt đầu phát khởi ý niệm tư hữu, mà hệ quả của nó là tích lũy tư hữu, để dẫn đến xã hội cạnh tranh tích lũy. Khi ấy, khi mà mức cạnh tranh càng khốc liệt, tri thức trở thành một phương tiện tích lũy ưu thắng nhất.

---

[2] *Hoa nghiêm* 4 (bản 40 quyển; T10n293, tr. 679b6).

[3] *Vedānta-sūtra* i.1.

Kinh nói,[4] thuở xưa, vào một lúc, một số chúng sinh vào rừng, dựng am cốc, tư duy, chiêm nghiệm, thiền tứ. Sau đó, họ lại từ bỏ núi rừng, xuống các đô thị, rao truyền kiến thức của mình,[5] và dần dần, họ được xem là cao thượng nhất trong xã hội.[6] Một giai cấp mới hình thành. Kho tàng tri thức được tích lũy bấy giờ trở thành công cụ áp chế của giai cấp. Cho nên, Phật nói, "Người ngu chinh phục tri thức cho sự sụp đổ của mình. Thật vậy, hạnh vận của người ngu diệt vong nó, làm vỡ đầu nó." [7]

Đó là một hướng mà tri thức được tích lũy. Tri thức ấy, ngày nay, đã đem lại cho nhân loại nhiều thứ tốt đẹp, đồng thời cũng không ít thống khổ. Cái đầu cho một số ít. Cái sau cho số đông. Như giọt mật trên đầu lưỡi dao bén, bé con đang thưởng thức.

Còn một hướng khác, được nhân cách hóa lý tưởng nơi thanh niên trí thức, Thiện Tài đồng tử, mà Bồ-tát Di-lặc giới thiệu với đại chúng:

---

4 *Aggañña-sutta*, D.ii. 94. Hán, *Trường A-hàm 6*, kinh *Tiểu duyên* (T1n1, tr. 38c4).

5 Pali, *jhāyaka*, người dạy học, được kinh nêu nguyên gốc như sau: trước đó, họ vào rừng tư duy thiền tứ nên họ được gọi là các thiền giả hay các nhà tư duy. Sau đó, họ bỏ rừng, không thiền tứ nữa, mà để giảng sách. Vì bỏ tư duy, nên họ được gọi là "Bất thiền giả" (*te...jhāyantīti kho vāseṭṭha jhāyakā... na dānime jhyantīti... ajhāyakā. Aggañña-sutta,* D.i.94). Từ Pali *jhāyaka* là dạng hỗn chủng của Skt. *adhyāyaka*, do động từ căn *adhi-I*; quan sát, nhận thức, ghi nhớ, tụng đọc.

6 Phật nhận xét, "Vào thời xưa ấy, họ được cho là thấp hèn. Nay họ được coi là cao thượng." (*hīnasammataṃ kho pân vāseṭṭha tena samayena hoti, tadetarahi seṭṭhasammataṃ*, ibid.).

7 *Pháp cú*, – *yāvadeva anatthāya ñattaṃ bālassa jāyati/ hanti bālassa sukkaṃsaṃ, nuddham assa vipātayaṃ*. Dhp. 72.

"Các Nhân giả hãy xem con người trẻ tuổi này, đến đây tìm tôi, để hỏi Bồ-tát hạnh... Thưa các Nhân giả, thiện nam tử này rất là khó có. Người ấy hướng đến cỗ xe Đại thừa, an trụ cảnh giới Phật, nương đi trên đại nguyện, tu đồng loại hạnh, phát đại dũng mãnh, khoác áo giáp đại bi, bằng tâm đại từ cứu hộ chúng sinh... Thưa các Nhân giả, đây là con người vĩ đại, tạo dựng pháp thuyền vớt những kẻ đang bị nhận chìm trong bốn dòng nước xoáy, lập cầu pháp cho kẻ bị ngập trong sình lầy, đốt ngọn đèn trí tuệ cho người bị rơi vào chốn tăm tối ngu si... Thưa các Nhân giả, con người vĩ đại này, như vậy cần cầu đủ mọi phương tiện thề sẽ cứu hộ hết thảy chúng sinh; phát tâm Bồ-đề liên tục không gián đoạn; trong thanh tịnh hạnh chưa hề ngưng nghỉ; cầu Đại thừa đạo chưa hề mệt mỏi; thâu nhận hết thảy cơn mưa lớn của đại pháp; hằng mong tích lũy các pháp trợ đạo; viên mãn tất cả mà không xả bỏ gánh nặng thiện pháp..."[8]

Đó là hướng tích lũy để thành tựu bồ-đề; là loại trí năng mà bản chất không ô nhiễm, được rèn luyện, được tài bồi, được tích lũy bằng nhận thức thực chất cái gì là không thường hằng, không tự thể, nguyên nhân của khổ đau; nhận thức cái gì "không phải là của ta, không phải là ta, không phải là tự ngã của ta." Trí năng ấy, trước hết, ở nơi một vị A-la-hán, được gọi là tận trí vô sanh trí.[9]

---

[8] *Hoa nghiêm* 35 (40 quyển; T1n293, tr.824a17).

[9] Cf. *Kośa*, vii k. 7: *kṣayajñānaṃ hi satyeṣu parijñātādiniśrayaḥ/ na parijñeyam ity ādir anutpādamatir matā// Tập dị môn luận 3* (T26n1536, tr. 376a18): "Tận trí là gì? Biết như thật rằng, Ta đã biết Khổ, đã đoạn Tập, đã chứng Diệt, đã tu Đạo...Vô sanh trí là gì? Biết như thật rằng, Ta đã biết Khổ rồi không còn gì để biết thêm nữa. Đã đoạn Tập, chứng Diệt, tu Đạo... Lại nữa, như thật biết Ta đoạn tận dục lậu, hữu lậu, vô minh lậu;

Tùy theo quá trình tích lũy, thời gian tích lũy, và trình độ sai biệt, mà trí năng ấy, tức bồ-đề, được chia làm ba bậc: Bồ-đề của Thanh văn, của Độc giác, và của Phật Chánh giác.[10]

Bồ-đề, hay trí năng, tự bản chất, là quan năng nhận thức; nhưng là quan năng siêu việt giới hạn vật chất của các quan năng nhận thức của thức, tức các nhận thức bởi mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý. Sáu thứ này y trên thân nên được gọi sáu thức thân. Hoạt động của chúng bị giới hạn trong một không gian ba chiều tức phương phần và thời gian tuyến tính hay tương tục tính.[11] Ngoài giới hạn ấy, chúng không nhận thức được gì cả. Ngay dù ý thức có phạm vi hoạt động rất lớn, từ phạm vi của cái được thấy hữu hạn có thể diễn dịch thành cái vô hạn và những thứ diễn ra trong thoáng chốc được kéo dài thành vô tận; nhưng ý thức ấy khi suy diễn về sự tồn tại của "lông rùa, sừng thỏ" thì cũng không thể không y trên ấn tượng được tích lũy từ những thứ sừng, lông đã được thấy như lông gà, lông vịt hay sừng bò, sừng nai các thứ. Ngay cả khi nó tư duy về một Thượng đế tuyệt đối, thì hình ảnh ấy phải giống một cái gì đó, như nói, "Thượng đế sáng tạo loài người theo hình ảnh của Ngài," nhưng trong hoạt dụng của ý thức, thì hình

---

đó là tận trí... Như thật biết chúng đã đoạn tận không còn sanh khởi trở lại nữa, đó là vô sanh trí..."

[10] *Câu-xá 25* (T29n1558, tr.132b4): "Tận trí (Skt. *kṣaya-jñāna*), vô sanh trí (Skt. *anutpāda-jñāna*), được gọi là giác (*bodhi*). Tùy theo giác giả mà biệt lập ba hạng bồ đề: Thanh văn, Độc giác, Vô thượng bồ đề. Do vô minh tùy miên vĩnh viễn bị đoạn trừ, và như thật biết những gì cần làm đã làm xong, không còn gì cần phải làm nữa." Xem *Đại trí độ* 53 (T25n1509, tr. 436b5): "Bồ đề có ba bậc: A-la-hán, Bích-chi-phật, và Phật. Trí tuệ của bậc vô học thanh tịnh không cấu nhiễm, nên được gọi là bồ-đề. Trí tuệ của Bồ-tát tuy có vĩ đại nhưng tập khí của các phiền não chưa dứt trừ sạch nên (trí ấy) chưa được gọi là bồ đề.

[11] Skt. *samanāntara*: đẳng vô gián.

ảnh Thượng đế được dựng lên từ con người, từ những gì mà ý thức cho rằng vi diệu nhất, hoàn hảo nhất. Những gì được thâu nhận và tích lũy tạo thành ảo ảnh một tự thể tồn tại thường hằng, đó là sự tồn tại của một cá ngã hay bản ngã tâm lý.[12] Cá ngã ấy phân cách ta và tha nhân và thế giới thành những cá thể biệt lập, thành những ốc đảo trong sa mạc. Với nhận thức của trí năng hạn chế như vậy, tự tính chân thật của tồn tại và thực thể thường hằng của một chân ngã, có hay không có, vượt ngoài khả năng nhận biết của ý thức.

Hiển nhiên, trừ những hạng người buông trôi theo dòng nước xoáy, mặc cho "biển trần chìm nổi lênh đênh," còn lại, dù trong giới hạn hắc ám của trí năng, vẫn cảm nghiệm một thực tại siêu việt ý thức thường nghiệm, tương ứng với một tự ngã hay chân ngã vượt lên trên bản ngã tâm lý thường nghiệm. Điều đó có thể thấy nơi Số luận (Saṃkhyā), một trong sáu phái triết học chính thống của Veda. Có một quan năng nhận thức siêu việt để cảm nghiệm được sự tồn tại của một chân ngã không biến dị đằng sau tất cả mọi biến dị được thấy trong thế gian; quan năng ấy được gọi là *đại* hay *giác*.[13] Khả năng của nó là phán đoán suy lý dẫn đến quyết định, nên cũng được gọi là quyết trí.[14] Chủ thể của các nhận thức thu nhận ngoại giới là một bản ngã tâm lý được gọi là ngã mạn.[15] Siêu

---

[12] Skt. *ahaṅkāra*, thường được dịch là ngã mạn, để phân biệt với *ātman*.

[13] Skt. *buddhi*.

[14] Skt. *mahat*. *Kim thất thập luận* (T54n2137, tr. 1250c16): "Đại, là quyết trí. Thế nào là quyết trí (*adhyavasāya*)? Tri giác rằng vật này là cái chướng ngại, vật này là con người; tri giác như vậy được gọi là quyết trí."

[15] Skt. *ahaṅkāra*; ibid., từ tự tánh (*prakṛti*) sinh đại (*mahat*) hay giác (*buddhi*). Từ đại sinh ngã mạn (*ahaṅkāra*), Ngã mạn sinh 5 quan năng nhận thức (*pañca-jñānendriya*), 5 quan năng hành động (*pañca-karmendriya*).

việt chủ thể thường nghiệm đó là trí năng siêu nghiệm, tức giác hay quyết trí. Tự thể của quyết trí có hai phần: phần hỷ hướng đến giải thoát, và phần si ám dẫn đến đọa lạc.[16]

Trong kinh điển nguyên thủy, ngoài sáu thức thân với ảo giác về một tự ngã thường hằng của kinh nghiệm "cái này là của tôi, cái này là tôi, cái này là tự ngã của tôi," không tồn tại một quan năng nhận thức siêu nghiệm nào nữa. Nhưng, trong các nhà Đại thừa Duy thức về sau thêm vào hai thức thể nữa: thức mạt-na hay ý và kho chứa A-lại-da.[17] Mạt-na hoạt động với bốn chức năng tâm lý là ngã si, ngã mạn, ngã ái, để dựng thành một tự ngã ảo. A-lại-da là kho chứa các chủng tử, tức các công năng được tích lũy từ kinh nghiệm nhận thức quá khứ. Các chủng tử hay công năng này do yếu tính hữu vi của chúng nên tồn tại dưới dạng hợp thể tích tập, tùy theo chủng loại. Chúng được tượng hình như những hạt thóc giống chờ hội đủ các yếu tố dị loại như đất, nước, phân bón, để nảy mầm hiện hành. Các công năng chủng tử đó là các gói năng lượng sinh diệt trong từng sát na; tạo thành hình ảnh một dòng chảy liên tục.[18] Thế lực này sinh rồi diệt tác động cho thế lực khác sinh khởi. Vì là dòng chảy của hai pha sinh diệt liên tục nên cho ta hình ảnh sự liên tục của những con sóng

---

[16] ibid., 1250c19.

[17] Các nhà Duy thức nói họ phát hiện Phật ngụ ý A-lại-da trong một đoạn kinh mà các nhà Tiểu thừa không thấy. *Nhiếp đại thừa luận bản* (T31n1594, tr. 134a18): "Như trong Tăng nhất A-cấp-ma của Tiểu thừa có nói: chúng sinh ái a-lại-da, hân a-lại-da, lạc a-lại-da, hỷ a-lại-da. Vì để đoạn trừ a-lại-da ấy (mà Phật diễn thuyết Chánh pháp)." Đoạn dẫn có thể tìm thấy Pali tương đương, *Ariyapariyesana-sutta*, M.i. 168: *ālayarāmā kho panāyaṃ pajā ālayaratā ālayasammuditā.*

[18] *Giải thâm mật 1* (T16n676, tr. 692c22): "A-đà-na (tên khác của A-lại-da) thậm thâm vi tế; trong đó chủng tử như dòng thác chảy xiết."

ngang trong nhận thức bằng giác quan. Nhưng trong lý luận, người ta nói nó là những con sóng đứng, vì dao động thẳng góc với lực truyền sóng. Nói là sóng đứng, bởi vì, theo lý luận của các nhà Hữu bộ,[19] không có tồn tại nào kéo dài trong hai sát na. Nghĩa là, không có trường hợp một tồn tại sinh ở điểm này và diệt ở điểm khác.

Tồn tại như vậy, một cách nào đó, được giản lược cuối cùng thành một chất điểm, tồn tại trong một không-thời gian vừa tuyến, vừa phi tuyến. Nhưng với các nhà Duy thức, đây chỉ là chân lý ước lệ, được diễn dịch từ nhận thức thường nghiệm. Bởi vì nguồn tư liệu để diễn dịch duy nhất được cung cấp bởi sáu thức thân rồi qua màng lọc của thức thứ bảy là mạt-na. Tuy nhiên, để nhận thức được thực tại tối hậu, các nhà Duy thức đề nghị dựng lên một hình ảnh giả thiết là Chân Như như là thực tại tối hậu.[20] Cũng như với người không biết con cọp là gì, người ta phải mượn hình dạng con mèo để mô tả, nếu người ấy đã từng thấy mèo. Ngoài hình dạng con mèo, còn mượn thêm nhiều thứ khác để mô tả những đặc tính có nơi cọp mà không có nơi mèo. Như sức mạnh của con trâu, sự nhanh nhẹn hay khôn ngoan của con thỏ hay con chó, các thứ vân vân. Tất cả những thứ đều đã được thấy, được biết bởi người nghe, không thể thiếu, và cũng không được phép lẫn lộn. Người nghe tái cấu trúc tất cả những thứ đó để nhận

---

[19] *Câu-xá 13,* T29n1558, tr. 67c10.

[20] *Duy thức tam thập tụng*, tụng 27: hành giả dựng lên trước mình một đối tượng nào đó và gọi nó là Duy thức tánh. Nhưng vì là có sở đắc cho nên hành giả không thật sự là an trụ nơi Duy thức. Cf. *Triṃśatikā*, k. 27: *vijñaptimātimātram evedam ity api hy upalambhataḥ/ sthāpayann agrataḥ kiṃ cit tanmātre nāvatiṣṭhate*: tuy nói rằng đây là Duy thức tánh, nhưng do bởi là đối tượng được nắm bắt, nên dù đặt nó trước bất cứ cái gì, vẫn chưa phải là an trụ trong Duy thức tánh.

thức về tồn tại của một con cọp, trong một thời gian và không gian nhất định nào đó, để cho người ấy có thể đi tìm hay tránh né. Nhưng người nghe thiếu khả năng tái cấu trúc, hay cấu trúc không mạch lạc để dựng thành một con cọp dị dạng, thì hậu quả thật nguy hiểm cho người đó.

II. QUÁ TRÌNH TÍCH LŨY

Để có khả năng cấu trúc chính xác, cần phải qua một quá trình huấn luyện hay tu dưỡng. Quá trình tu dưỡng ấy, các nhà Duy thức gọi là "tiệm thứ ngộ nhập duy thức tánh," qua năm giai đoạn:[21] 1. *Tư lương vị*, chuẩn bị hành trang, những tư liệu cần thiết, gồm phước và trí hữu lậu. 2. *Gia hành vị*, phân tích và gạn lọc những gì đã tích lũy trong hành trang. 3. *Thông đạt vị*, tổng hợp để có một nhận thức tổng quát về thực tại tối hậu giả định. 4. *Tu tập vị*, thực nghiệm từng phần hình ảnh đã tổng hợp. 5. *Cứu cánh vị*, thực nghiệm toàn diện. Đó là Vô thượng Bồ-đề.

Quá trình tu tập ấy cũng tương đương với năm lớp, năm hình thái sai biệt của bồ-đề, mà *Đại trí độ* phân tích.[22] Theo đó, thứ nhất, *phát tâm Bồ-đề*, tâm Bồ-đề được phát khởi của chúng sanh đang trôi lăn trong vô lượng sanh tử. Đây chỉ là bồ-đề trong ước nguyện; tâm ấy theo kết quả mong cầu mà gọi, chứ không phải là bồ-đề chân thật. Thứ hai, *phục tâm bồ-đề*, tâm được gọi là Bồ-đề khi các phiền não ô nhiễm bị trấn áp, và thực hành các ba-la-mật; cũng chưa phải là Bồ-đề chân thật. Thứ ba, *minh bồ-đề*, đó là trí năng sáng suốt quán sát và phân tích tổng tướng và biệt tướng của các pháp, nhận thức được thể tánh thanh tịnh rốt ráo và yếu tính chân thật của tồn

---

[21] *Thành duy thức* 9 (T31n1585, tr. 48b24).
[22] *Đại trí độ* 53 (T25n1509, tr. 438a3).

tại; đây là một phần Bồ-đề. Thứ tư, *xuất đáo bồ-đề*, do thành tựu bát-nhã ba-la-mật, diệt trừ toàn diện các phiền não; trí năng không còn ô nhiễm. Thứ năm, *Vô thượng bồ-đề*, khi đã thành Phật.

Trong kinh điển nguyên thủy, một cách cụ thể, có một loạt yếu tố dẫn đến bồ-đề gọi là 37 thành phần của bồ-đề, được chia thành 7 lớp: 4 niệm xứ, 4 chánh cần (đoạn), 4 như ý túc, 5 căn, 5 lực, 7 giác chi và 8 chi của Thánh đạo.

Trong Luận tạng, 7 lớp này được hệ thống thành quá trình tu tập trong năm giai đoạn như sau:[23]

1. *Sơ nghiệp*, trong thuận giải thoát phần, giai đoạn chuẩn bị xuất phát, tức đã chuẩn bị đủ hành trang phước và trí hữu lậu. Do đầy đủ phước, nên không thiếu thốn những nhu cầu sinh hoạt để có thể chuyên tâm tu tập. Do đầy đủ trí, nên có khả năng tư duy quán chiếu. Căn bản cho mọi thực hành trong giai đoạn này là bốn niệm xứ; vì đối tượng chính để tập trung quán sát là thân và tâm, chiêm nghiệm và kinh nghiệm tính chất vận hành sinh diệt của chúng trong từng sát na do đó mà giác ngộ được bản chất của tồn tại.

2. *Gia hành vị*, trong thuận quyết trạch phần, giai đoàn thực sự quyết định khởi hành, như mũi tên đã được cắm chặt vào đối tượng, tức đã đủ khả năng tập trung trên bốn Thánh đế, phân tích thành 16 hành tướng hay hình thái hoạt dụng để nhận thức. Giai đoạn này có 4 lớp:[24]

---

[23] *Câu-xá* 25 (T29n1558, tr. 132c20). Cf. *Kośa* vi. k. 70: *ādikarmika-nirvedhabhāgīyeṣu prabhāvitāḥ/ bhāvane darśane caiva sapta varga yathākramam/* chúng được chia thành 9 phẩm theo thứ tự hiển thị trong sơ nghiệp, trong thuận quyết trạch phần, trong tu đạo và kiến đạo.

[24] *Câu-xá* 23 (T29n1558, tr. 119b11).

a. Noãn, năng lực tập trung quán sát 16 hành tướng của bốn Thánh đế phát sanh tác dụng, tức hơi nóng. Cụ thể như nhà luyện khí công đã có thể tụ khí ở đan điền. Nhưng các nhà Luận bộ coi đây là sức nóng của trí tuệ do quán chiếu Thánh đế có khả năng làm rủ xuống các thứ cây lá mềm yếu trước khi khô và bốc cháy để bị hủy diệt. Các phiền não cũng vậy. Ở đây sự tu tập được tăng cường bằng bốn chánh cần.

b. Đảnh, tức đỉnh đầu. Như người luyện khí công, hơi nóng xông lên đỉnh đầu. Đây là năng lực phát triển cao hơn, tác dụng mạnh hơn của noãn pháp. Ở đây sự tu tập được tăng cường bằng bốn như ý túc.

c. Nhẫn, giai đoạn phát triển cao nhất của hơi nóng, là cho cây cối khô héo và ngã rạp xuống hết. Các phiền não cũng vậy, do năng lực quán chiếu Thánh đế mà bị trấn áp. Ở đây sự tu tập được tăng cường bằng năm căn.

d. Thế đệ nhất, một sát na duy nhất tập trung trên một hành tướng khổ duy nhất của Khổ Thánh đế. Sau đó ngọn lửa trí tuệ sẽ bùng cháy để đốt cháy những cây cối đã được sấy khô từ trước. Ở đây sự tu tập được tăng trưởng bằng năm lực.

3. *Giai đoạn kiến đạo*, nhận thức được bốn Thánh đế. Giai đoạn này diễn ra trong 16 sát na, gồm bốn nhẫn và bốn trí của hạ giới (Dục giới),[25] và tiếp theo là bốn nhẫn và bốn trí do quán sát bốn Thánh đế trên thượng giới (Sắc và Vô sắc giới),[26] loại suy từ bốn Thánh đế hạ giới mà bản thân hành

---

[25] Bốn nhẫn: Khổ pháp trí nhẫn (*duḥkhe dharmajñānakṣānti*): kinh nghiệm dẫn đến nhận thức sự khổ trong hiện thực, cho đến Đạo pháp trí nhẫn. Bốn trí: Khổ pháp trí (*duḥkhe dharmajñā*): nhận thức hiện thực về sự khổ.

[26] Thượng giới, bốn nhẫn: Khổ loại trí nhẫn (*duḥkhe anvayajñānakṣānti*): kinh nghiệm dẫn đến nhận thức sự khổ bằng loại suy; cho đến Đạo loại trí

giả đã thực nghiệm. Toàn bộ nhẫn và trí này được hỗ trợ bởi tám chi của Thánh đạo.

4. *Giai đoạn tu đạo*, trong Thanh văn thừa, trải ra từ Dự lưu quả cho đến A-la-hán hướng, gồm sáu hạng Thánh giả hữu học. Trong Bồ-tát thừa, giai đoạn này bao gồm từ Bồ-tát sơ địa, gọi là Hoan hỷ địa, cho đến địa thứ sáu gọi là Hiện tiền địa. Giai đoạn này được hỗ trợ bằng bảy giác chi. Nhưng trong Thanh văn thừa, cho rằng đã chứng quả A-la-hán, diệt tận phiền não, không còn tái sinh nữa, nên khi nhập Niết-bàn, không còn thêm đời sống nào nữa. Nhưng các nhà Đại thừa cho rằng Niết-bàn của A-la-hán chỉ là chấm dứt phần đoạn sinh tử chứ chưa phải là biến dịch sinh tử. Cho nên, sau A-la-hán quả, tất yếu, sẽ còn tu tập nữa cho đến khi nào thành Phật và nhập Niết-bàn, bấy giờ mới là Niết-bàn chân thật. Vì vậy, A-la-hán quả, mà Thanh văn thừa xem là vô học và cứu cánh, các nhà Đại thừa xem chưa phải là cứu cánh và do đó vẫn ở địa vị hữu học. Các nhà Đại thừa bèn xác định lại vị trí của A-la-hán quả. A-la-hán quả có hai bậc, động và bất động.[27] Bậc thấp, tương đương Bồ-tát địa thứ bảy: Viễn hành địa. A-la-hán bậc thượng tương đương Bồ-tát địa thứ tám: Bất động địa. Từ địa thứ chín trở lên, A-la-hán thuộc hàng "hồi Tiểu hướng Đại" tức trong quá trình chuyển hướng sang Đại thừa.

5. *Cứu cánh vị*, trong Thanh văn thừa, là giai đoạn đắc A-la-

---

nhẫn. Bốn trí: Khổ loại trí (*duḥkhe anvayajñāna*): nhận thức sự khổ do loại suy; cho đến Đạo loại trí.

[27] *Câu-xá* 25 (T29n1558, tr.129b3): "(A-la-hán thuộc hạng bất động: *akopyadharma*) Đây gọi là bất động tâm giải thoát; vì không bị thối động và tâm giải thoát. Cũng gọi là bất thời giải thoát (*asamayavimukta*), vì giải thoát và không đợi thời gian. Nghĩa là, bất cứ khi nào muốn, tam-muội liền hiện tiền, không chờ phải hội dủ các điều kiện hoàn cảnh."

hán quả. Trong Bồ-tát thừa, là khi đã thành Phật. Đây mới là Bồ-đề chân thật, gọi là Vô thượng Bồ-đề.[28]

III. PHIỀN NÃO TỨC BỒ ĐỀ

Như trong bước khởi đầu mà Duy-ma-cật đã thể hiện, hay thị hiện, trong phẩm "Phương tiện" thứ hai, nhận thức trước hết được tập trung trên bản chất tồn tại của thân. Bước khởi đầu ấy không khác với Thanh văn tu tập bốn niệm xứ trong quá trình thành tựu Bồ-đề. Nhưng ở đây khi được Văn-thù hỏi, "Bồ-tát làm thế nào để thông đạt Phật đạo;" nghĩa là, làm thế nào để tiến tới thành tựu cứu cánh Vô thượng Bồ-đề, thì trả lời của Duy-ma-cật cho thấy, đó là một quá trình không định hướng. Nói theo cách nói thông thường được tìm thấy đa phần trong các kinh điển Đại thừa, Bồ-tát hành đạo không hướng đến sinh tử, cũng không hướng đến Niết-bàn. Đây chỉ là cách nói để hình dung một thực tại cứu cánh siêu việt tư

---

[28] *Đại Tỳ-bà-sa* 176 (T27n1545, tr. 886c9): "Có một số các hữu tình, chỉ bằng bố thí một nắm cơm, một tấm áo, ..., mà đã bằng sư tử hống tuyên bố, 'Ta nhân đây mà nhất định sẽ thành Phật.' Đó không phải là Bồ-tát chân thật, mà là Bồ-tát tăng thượng mạn. Tuy đã trải qua ba vô số kiếp, tu đủ các khổ hạnh khó hành, nhưng nếu chưa tu tập diệu tướng nghiệp thì vẫn chưa thể tuyên bố 'Ta là Bồ-tát (chân thật).' Cho nên, Bồ-tát tuy đã qua tròn một vô số kiếp thứ nhất, tu tập đầy đủ các khổ hạnh khó hành nhưng vẫn chưa tự biết một cách xác định 'Ta sẽ thành Phật.' Qua vô số kiếp thứ hai tuy đã có thể tự biết một cách xác định rằng sẽ thành Phật, nhưng chưa đủ can đảm, chưa đủ vô úy để phát ngôn rằng 'Ta sẽ thành Phật.' Cho đến hết vố số kiếp thứ ba, đã tu tập đầy đủ diệu tướng nghiệp, đã có thể tự biết một cách xác quyết rằng 'Ta sẽ thành Phật,' và cũng đủ vô úy để phát sư tử hống mà tuyên bố rằng 'Ta sẽ thành Phật;' cho đến khi ấy mới được gọi là Bồ-tát (chân thật)." Tham chiếu *Đại trí độ* 4 (T25n1509, tr. 86b11): "Bồ-đề tát-đỏa (*bodhi-sattva*) có hai hạng, Bệ-bạt-trí (*vivartika,* thoái chuyển) và A-bệ-bạt-trí (*avivartika,* bất thoái chuyển)... A-bệ-bạt-trí bồ-đề-tát-đỏa, đó mới là chân thật Bồ-tát."

duy và ngôn ngữ. Trong thực tế hành đạo, nghĩa là trong sinh hoạt đời thường, Bồ-tát không tách rời bản thân ra khỏi cộng đồng nhân loại để tự tu tự giác.

Cho nên, khi Thiện Tài thỉnh cầu Bồ-tát Văn-thù chỉ dẫn con đường hành Bồ-tát đạo, Bồ-tát Văn-thù đã không hướng dẫn mơ hồ bằng những ngôn ngữ và khái niệm siêu thực, mà vẽ ngay con đường đi cụ thể trong khoảng không gian hữu hạn; đi từ đỉnh Diệu cao, dọc theo bờ Nam hải, để cuối cùng đến lâu các của Di-lặc. Đó là cuộc hành hương trải qua nhiều thiện tri thức, từ không gian hữu hạn đi vào thế giới vô hạn; từ cõi sống đơn độc của Đức Vân trong núi rừng u tịch cho đến cảnh giới trùng trùng hỗ tương quan hệ của Di-lặc.

Hành trình của Thiện Tài là đoạn đường của lớp thanh niên trong quá trình tích lũy tri thức. Cuộc sống của Duy-ma-cật là sự thể hiện của nhân cách nghệ sỹ lão thành. Chất liệu để thành tựu Vô thượng Bồ-đề là những nhận thức mỹ cảm được tích lũy. Cho nên, khi Văn-thù và Duy-ma-cật thảo luận về con người, về những giá trị hiện thực của con người, thì Thiên nữ xuất hiện với những bông hoa thiên giới. Người nghệ sỹ nắm bắt thực tại bằng nhận thức mỹ cảm, nhặt vô biên trong một hạt cát, đón vĩnh cửu trong từng khoảnh khắc sát na. Chất liệu để ông làm rung động âm thanh tịnh lạc bằng chính những tiếng khóc, tiếng cười của mọi chúng sinh trong đau khổ hay hoan lạc, từ trên các tầng trời cao nhất của Vô sắc giới, cho đến cõi đọa đày thống khổ nhất trong địa ngục A-tì. Nói cách khác, phiền não tức Bồ-đề.

Đó là ý nghĩa câu trả lời của Duy-ma-cật: "Bồ-tát hành phi đạo để thông đạt Phật đạo."

Nội dung thực tiễn của phi đạo này được quảng diễn thành bảy lớp, tương tự như bảy lớp tu tập trong Thanh văn thừa đã

thấy trên. Nhưng bảy lớp của Thanh văn là quá trình tiệm tiến hướng đến một đích điểm. Bảy lớp trong đây của Duy-ma-cật là những quá trình vừa định hướng vừa không định hướng. Tức là, như một người trong tăm tối kinh sợ nỗ lực tìm về ánh sáng; cho đến cuối cùng đạt đến không gian không trụ xứ, như người khi phát hiện ra ánh sáng để thoát ly cõi tăm tối thì cũng đồng thời phát hiện ra rằng thủy chung từ sơ phát cho đến thành tựu vẫn y nguyên trên một điểm. Nói cách khác, về hình tướng thì có đi và có đến, nhưng trong cứu cánh thì không hề có định hướng sai biệt.

Bảy lớp được trình bày tiệm thứ theo kinh văn như sau:

1. Sáu cõi luân hồi, là môi trường hay không gian để Bồ-tát thâu thập chất liệu tích lũy cho thành tựu Bồ-đề. Chỗ này chính là điểm xuất phát của Bồ-tát đạo, được nhìn theo quá trình tiệm thứ. Kinh nói, "Bồ-tát hành vô gián nghiệp mà không sân nhuế." Giết cha, giết mẹ, giết Thánh nhân, hành động điên cuồng cực kỳ tàn ác ấy hiển nhiên là sự dồn nén quá mức của tâm tư thù hận, oán cừu. Không thể tưởng tượng còn có sự dồn nén khổ đau nào tàn khốc hơn thế nữa. Ngay trong thống khổ cùng cực ấy, tâm Bồ-đề bỗng chợt loé lên. Chính lúc ấy nghiệp vô gián là chất liệu của bồ-đề. Tâm Bồ-đề là tâm nguyện mong cầu Vô thượng Bồ-đề, để giải thoát cho mình và cho vô lượng chúng sinh khác cũng đang chìm ngập trong thống khổ. Như một nghệ sỹ, từ trong đọa đày khổ lụy mà sáng tạo nên các hình tượng mỹ cảm không chỉ cho mình mà cho cả người đời thưởng thức cái hương vị ngọt ngào từ khổ lụy ấy.

Đó là hành phi đạo trong chốn khổ lụy nhất. Bồ-tát cũng hành phi đạo trên cõi cực kỳ hoan lạc, trên các cõi trời Sắc và Vô sắc.

2. Ba bất thiện căn: tham, sân, si là phi đạo của Bồ-tát. Đó là những gốc rễ của mọi thứ xấu xa, tội ác trong thế gian. Trong quá trình tiệm tiến, sau khi đã phát tâm Bồ-đề, Bồ-tát tu tập giới định tuệ, nỗ lực trong các phương tiện của Nhị thừa để đè bẹp các gốc rễ bất thiện. Muốn thế, muốn nhanh chóng thành tựu trong một đời, Bồ-tát phải tự bứt mình ra khỏi các thứ ràng buộc xã hội. Nếu một người đơn độc mà muốn vượt bờ bên này nhiều hiểm nạn để sang bờ bên kia an toàn, người ấy có thể làm như vậy không chút do dự. Nhưng nếu một người đang có những thân thích bên cạnh cần chăm sóc, cần bảo vệ, tất không thể tự mình vượt bờ như vậy. Nhận thức từ trạng huống bên ngoài, người ấy đang ở trong tình trạng bất an. Nhưng trong quan hệ nội tâm, trong mối giây ràng buộc với những người mà mình yêu thương, người ấy cảm thấy an tâm. Đây chỉ là mượn hình ảnh quen thuộc nhất để hiểu một phần trong ý nghĩa của câu nói của Duy-ma-cật: "Thị hiện hành các tham dục và lìa các nhiễm trước." Thí dụ kể trên chỉ gợi ý một phần ngoại diện. Phần sâu thẳm hơn, cần mượn thí dụ khác: với người ngu thì ngọc bích chỉ là viên đá cuội. Khi hiểu biết, viên đá cuội ấy có giá trị liên thành. Tự thể của các pháp vốn không sanh, không diệt, không cấu, không tịnh, không tăng, không giảm. Chỉ khác nhau do mê và ngộ thôi.

3. Hành ba-la-mật bằng phi đạo, nghĩa là, Bồ-tát không hành bố thí để thành tựu ba-la-mật bằng cách phân phát của cải một cách hào phóng. Tự bộc lộ bản tính mình là con người tham lam keo kiệt, nhưng không hề tiếc nuối thân mạng. Trong quá trình tiệm tiến, Bồ-tát vượt qua Thanh văn thừa bằng tu hành mười ba-la-mật, mỗi ba-la-mật thành tựu một Bồ-tát địa.

4. Phi đạo qua Nhị thừa: Bồ-tát chứng các quả vị của Thanh văn và Độc giác nhưng vẫn không rời bỏ chúng sinh mà

thành tựu đại bi.

5. Phi đạo qua giai tầng hạ liệt: Bồ-tát xử thế trong thân phận của người thuộc giai tầng hạ liệt nhất của xã hội để thể hiện phẩm chất cao thượng nhất.

6. Phi đạo qua giai tầng cao sang: xử thân trong chốn giàu sang quyền quý, có đủ phương tiện hưởng thụ ngũ dục, để hiển thị bản chất vô thường, hư ảo cuộc cuộc sống. Bồ-tát cũng thị hiện làm người nói lắp, trì độn, để thể hiện trí năng sắc bén, biện tài vô ngại.

7. Hiện thân khắp cùng sanh tử mà không rời Niết-bàn; thị hiện Niết-bàn mà không rời sanh tử.

Hành phi đạo như vậy có nghĩa không đi theo con đường chính thống. Đó là thuận theo nghịch duyên mà tiến, như người thuyền trưởng tài ba cưỡi lên đầu ngọn sóng mà lướt tới. Đó cũng là trường hợp Huệ Năng sống chung với đám thợ săn, được phân công giữ lưới bắt nai, trong một thời gian mà không bị phát hiện, tự thân cũng không gây nghiệp sát. Điều mà chúng ta nói "phiền não tức Bồ-đề," khi đối chiếu với sự sống, hay khi sống thực với nó, tự thân hay tự tâm mỗi người phát hiện và thể nghiệm những ý nghĩa sâu thẳm trong những tầng sâu thẳm nhất của thực tại.

IV. CHỦNG TÁNH NHƯ LAI

Luận *Hiển dương Thánh giáo*[29] thuyết minh ý nghĩa bồ-đề dưới năm hạng mục: chủng tánh, phương tiện, thời gian, chứng giác và giải thoát.

Về chủng tánh, bồ-đề có ba lớp. Y trên chủng tánh trì độn,

[29] Quyển 7 (T31n1602, tr. 516b17).

tức chậm lụt, mà thiết lập bồ-đề của Thanh văn. Y trên chủng tánh trung bình, thiết lập bồ-đề của Độc giác. Y trên lợi căn mà thành Vô thượng Bồ-đề.

Về phương tiện, Thanh văn thành tựu Bồ-đề do phương tiện thiện xảo trong sáu xứ.[30] Độc giác do phương tiện thiện xảo về quán chiếu duyên khởi tánh. Vô thượng bồ-đề do phương tiện thiện xảo về ngũ minh.[31]

Về thời gian, Bồ-đề Thanh văn được chứng đắc do tu tập ít nhất trải qua ba đời, tức ba lần tái sanh. Bồ-đề của Độc giác do tu hành qua một trăm đại kiếp. Vô thượng Bồ-đề trải qua ba đại a-tăng-kỳ kiếp.

Về chứng giác, Bồ-đề của Thanh văn do Thầy chỉ dẫn. Bồ-đề của Độc giác do phát thệ tự lợi, chứng giác không nhờ Thầy. Vô thượng chánh đẳng Bồ-đề, đủ tự lợi và lợi tha, chứng giác bằng vô sư trí.

Về giải thoát, Thanh văn Bồ-đề và Độc giác Bồ-đề sở chứng chuyển y, giải thoát phiền não chướng, thuộc giải thoát thân.[32] Vô thượng Bồ-đề sở chứng chuyển y là giải thoát cả

---

[30] Tức y trên sáu căn mà quán sát tu tập. Cf. *Du-già sư địa* 21 (T30n1579, tr. 395c24): tự thể của chủng tánh Thanh văn y trên sáu xứ. Giải thích của Tuần Luân, *Du-già luận ký* 6 (T42n1828, tr. 431a12): "Chủng tử của Thanh văn không có hình thái nào khác ngoài sáu xứ. Tức chính phần vị thù thắng của sáu xứ nơi chủng loại của thân mà có chủng tử."

[31] Skt. *pañca vidyāsthānāni*, năm ngành học thuật: 1. thanh minh (*śabda-vidyā*), ngôn ngữ học; 2. nhân minh (*hetu-vidyā*), luận lý học; 3. nội minh (*adhyātma-vidyā*), triết học; 4. y phương minh (*cikitsā-vidyā*), y học; 5. công xảo minh (*śilpasthāna-vidyā*), nghệ thuật.

[32] Một trong ba thân theo kinh *Giải thâm mật*. Bản thân mà Thanh văn và Độc giác thành tựu do chuyển y (*parivṛttāśraya*), gọi là giải thoát thân. *Giải thâm mật* 5 (T16n676, tr. 708b23): "Do Giải thoát thân nên nói hết

phiền não chướng và sở tri chướng, gồm đủ cả giải thoát thân và Pháp thân.

Chủng tánh tức tộc họ,[33] tập hợp của những người cùng chung một tổ phụ. Trong mỗi tộc họ còn phân thành nhiều nhánh dựa trên sự thuần chủng của huyết thống không lai tạp trong nhiều đời. Như Đức Thích tôn thuộc tộc họ tức chủng tánh Cù-đàm, nhánh huyết thống họ Thích-ca.[34]

Trong xã hội tổ chức có giai cấp, hoạt động chức nghiệp là căn cứ để phân chia thứ bậc trong xã hội, và từ thứ bậc đó mà phân chia quyền lợi. Nhưng sự kế thừa quyền lợi thì dựa trên tộc họ và huyết thống. Để bảo đảm quyền lợi và địa vị xã hội, nhiều quy ước được đặt ra làm rào cản ngăn cách giữa các thành phần xã hội, như rào cản phân chia bò thành từng đàn, và từng chuồng để tiện quản lý.

Cơ cấu tổ chức xã hội ấy cũng được phản ánh trong các cộng đồng đệ tử Phật. Sự phản ánh này không phải để hình thành những tổ chức của Phật tử, mà chỉ được xử dụng để giải thích sự sai biệt trong cứu cánh chứng đắc của những người tu tập. Chẳng hạn, theo quy ước xã hội, một người thuộc dòng họ Chiên-đà-la không thể làm vua được, cũng vậy, vì sao có người chỉ có thể chứng đến A-la-hán là cứu cánh, mà không thể chứng quả cao hơn nữa, như thành Phật? Đó là do sự sai biệt về chủng tánh. Trong kinh *Lăng-già*,[35] Phật y trên năm

---

thảy Thanh văn và Độc giác cùng với các Như Lai bình đẳng không sai biệt; do Pháp thân mà nói có sai biệt."

[33] Skt. *gotra*.

[34] Cf. Sn. 423: *ādiccā nāma gottena, sākiyā nāma jātiyā*, chủng tánh là Nhật thân, huyết thống là Thích-ca.

[35] *Nhập Lăng già* 2 (bản 10 quyển; T16n0671, tr.526c8). *Laṅkāvatāra*, Nanjio tr. 64: *pañca abhisamayagotrāṇi...śrāvakayānābhisamayagotraṃ,*

hạng chủng tánh mà thành lập năm thừa: chủng tánh Thanh văn thừa, Bích-chi-phật thừa, Như lai thừa, bất định thừa, và vô tánh. Hạng chủng tánh bất định, là không nhất định sẽ chứng thừa nào, mà tùy theo điều kiện ban đầu; gặp nhân duyên với thừa nào thì phát tâm và thành tựu cứu cánh trong thừa đó. Hạng vô chủng tánh, mà kinh gọi là nhất-xiển-đề,[36] là hạng không có chủng tánh Niết-bàn.

Cũng như trong một tộc họ còn phân thành nhiều nhánh huyết thống, cũng vậy, luận *Du-gia sư địa*[37] phân chủng tánh Bồ-tát thành nhiều nhánh khác nhau, cơ bản y trên Sự thật hành sáu ba-la-mật. Với Bồ-tát chuyên hành bố thí, lập thành chủng tánh tướng của Bồ-tát về bố thí ba-la-mật.[38]

Khi được Duy-ma-cật hỏi về chủng tánh của Như Lai, Văn-thù trả lời, mà trên tổng thể, hết thảy các phiền não, ác, bất thiện, đều là chủng tánh Phật. Chủng tánh ở đây cũng đồng nghĩa với chủng tử, hay hạt giống.[39] Do đó, Văn-thù nêu thí dụ, như hoa sen chỉ có thể mọc lên trong chốn bùn sình thấp trủng, chớ không thể trên các cao nguyên được. Tất nhiên là

---

pratyekabuddha-, tathāgata, anitya-taikataragotraṃ agotram.

36 Dẫn trên, tr. 527a29: "Nhất-xiển-đề là hạng không có Niết-bàn tánh. Hạng này không có tín tâm để tin rằng có sự giải thoát nên không hề có ý hướng về sự nhập Niết-bàn." Nhóm chủng tánh này cũng được chia thành hai nhánh: nhánh đoạn thiện căn do không có một chút gốc rễ thiện gì để có thể tin tưởng có giải thoát và Niết-bàn. Nhánh thứ hai, Bồ-tát do đại bi nên vĩnh viễn không hề có ý hướng Niết-bàn. Skt. ibid., tr. 66: *icchantika*.

37 Quyển 35 (T30n1579, tr. 479a11).

38 Ibid., tr. 479a11, về chủng tánh tướng (Skt. *gotra-liṅga*: dấu hiệu chủng tánh) y theo sáu ba-la-mật.

39 Dẫn thượng, tr. 478c18 :"Chủng tánh (*gotra*) ở đây cũng hiểu là chủng tử (*bīja*), là giới (*dhātu*), là tánh (*prakṛti*)." Trong học thuyết Duy thức, chủng tử là công năng tiềm thế, khi đủ duyên thì phát khởi hiện hành.

Phật tánh tồn tại bình đẳng trong tất cả chúng sinh không phân biệt cao thấp, nhưng trong một mức độ nào đó, điều kiện thuận tiện nhất để Phật tánh được phát hiện là trong những chốn tối tăm cùng khổ, nơi những chúng sinh còn bị chất nặng bởi các thứ phiền não, bất thiện.

Nếu câu trả lời của Văn-thù được hiểu trong ý nghĩa xã hội học, tức chủng tánh như là những tầng lớp xã hội, thì câu trả lời ấy hàm ngụ ý nghĩa cách mạng dân chủ hiện đại rất bất ngờ. Bởi vì người ta không do theo dòng họ huyết thống mà đi tìm quốc chủ. Trong một hoàn cảnh lịch sử đặc biệt, các bậc nhân chủ thường xuất hiện từ đám người cùng khổ. Đây không phải là điều chúng ta cưỡng gán ý nghĩa cho kinh. Từ chương mở đầu, kinh đã nêu lên tông chỉ là tịnh Phật quốc độ, thành tựu chúng sinh. Vậy thì, ý nghĩa chủng tánh như đã thấy cần được hiểu trong nội hàm xã hội học của nó.

Trong nhận thức như vậy, ý kiến của Ma-ha Ca-diếp có tính chất khích lệ đặc biệt. Ý kiến ấy cũng nêu lên một tinh thần bảo thủ, mà kinh Pháp hoa gọi là *tăng thượng mạn*. Các bậc đã ở trong hàng ngũ chánh vị, trong hàng Thánh giả của Thanh văn, các ngài không còn có ý tưởng tiến hướng đến cứu cánh cao hơn nữa.

V. QUYẾN THUỘC CỦA BỒ TÁT

"Giết cha, giết mẹ, giết cả hai vua, hủy diệt cả một vương quốc cùng với tất cả tùy thuộc của nó, Thánh nhân ra đi không tiếc nuối."[40] Đó là sự mô tả một cách tượng hình về ý chí vượt bỏ thế gian mà dưới một góc nhìn nó không kém

---

[40] Dhp. 294. *Mātaraṃ pitaraṃ hantvā, rājāno dve ca khattiye; raṭṭhaṃ sānucaraṃ hantvā, anīgho yāti brhmaṇo*.

phần khốc liệt, hoặc bi tráng. Mấy nghìn năm sau, những người học Phật vẫn còn mường tượng lung linh hình ảnh bi tráng của một thanh niên vương giả, nửa đêm giựt cương tuấn mã vượt bỏ hoàng thành, bỏ lại đằng sau cả quãng đời niên thiếu, với mái tóc còn đen nhánh, với khí huyết cường thịnh của thời thanh xuân, bỏ lại cha mẹ đầm đìa nước mắt trong ưu tư sầu muộn, và bỏ lại tất cả thần dân của một vương quốc. Bồ-tát từ bỏ thế gian để đi tìm lẽ Chí thiện cho thế gian, tìm đạo lộ an ổn tối thượng cho thế gian. Khi bánh xe Chánh pháp bắt đầu được vận chuyển, thay vì bánh xe chinh phục và thống trị của Chuyển luân đại đế, thông điệp lịch sử đã được ban truyền: "Các ngươi hãy lên đường... vì an lạc của chư thiên và nhân loại."

Một hình tượng thân thiết khác, Thiện Tài Đồng tử, hiện thân của ước nguyện học hỏi không cùng tận, một mình lữ hành cô độc đi tìm thiện tri thức, "như cánh nhạn lẻ loi giữa phương trời vạn dặm," trong thế giới trùng trùng vô tận của Hoa nghiêm. Hành Bồ-tát đạo, lăn lóc trong sáu nẻo luân hồi, tự trong sâu thẳm, vẫn là hình ảnh cô độc như một tỳ-kheo ẩn mình trong núi rừng u tịch, lang thang với ba y và bình bát như chim mang theo hai cánh.

Bồ-tát ấy cô độc trên bước đi nhưng có rất nhiều quyến thuộc, thân hữu để mà đến. Khi mà tâm nguyện mới chớm phát, gốc rễ chưa bền chắc, sư trưởng, thiện tri thức là nguồn cổ vũ cần thiết cho sức mạnh làm hành trang chính yếu để lên đường. Trên bước đường tầm cầu thiện tri thức, tuy chỉ một mình một bóng, nhưng chính sức mạnh đã được trang bị từ đầu ấy càng lúc càng mạnh, khiến cho nguồn cổ vũ, tức là nguyên nhân tác động để cho gốc rễ Bồ-đề, càng lúc càng bền chặt. Cho đến một lúc, Bồ-tát ấy, với sơ phát tâm đã được bền chặt, tự thấy mình luôn luôn đi giữa quyến thuộc với những mối

quan hệ thân thiết mà không dẫn đến hệ lụy, trói buộc. Đó là lúc Bồ-tát phát hiện ra rằng mình thuộc về gia tộc Như lai. Gia tộc Như lai lớn, nên quyến thuộc đông đảo.

Luận Du-già[41] nói: Bồ-tát thuộc hạng sơ phát tâm kiên cố có hai sự việc hiếm có mà thế gian không thể có được: Thứ nhất, nhận hết thảy chúng sinh đều là quyến thuộc của mình.[42] Thứ hai, không bị tác động xấu bởi sự tăng ích hay tổn hại của chúng sinh dẫn đến tình trạng phục tùng hay bất mãn chống đối. Bấy giờ là lúc Bồ-tát mà sơ phát tâm đã bền chắc tự thấy có năng lực bảo bọc hết thảy chúng sinh, ôm trọn hết thảy chúng sinh trong vòng tay bảo bọc của mình, như trưởng đoàn tự thấy có trách nhiệm ràng buộc với sự an nguy của cả thương đoàn trên đoạn đường vượt qua hoang mạc nguy hiểm.

Cho nên, như Kinh văn cho thấy, sau khi Văn-thù và Duy-ma-cật trao đổi về ý nghĩa thế nào là chủng tánh của Như lai, tức gia tộc Như lai, và sau khi Đại Ca-diếp xác nhận nguồn gốc của dòng họ lớn ấy, bấy giờ trong đại chúng có vị Bồ-tát tỏ ý muốn biết quyến thuộc của Duy-ma-cật, được đáp: "Bát-nhã ba-la-mật là mẹ của Bồ-tát. Phương tiện thiện xảo là cha của Bồ-tát. Pháp hỷ là vợ. Từ và bi là hai người con gái. Chân lý, và pháp, là hai người con trai. Nhà, là tư duy với đối tượng trống không..."

Trong ý nghĩa quyến thuộc được đề cập ở đây, đời sống của Bồ-tát trong quan hệ nhân sinh và nghĩa vụ của mình đối với nhân sinh, được nhìn từ trên hai mặt tương phản: trừu tượng và cụ thể, tức lý và sự. Với Bồ-tát tuy sơ phát tâm nhưng tâm bồ đề đã bền chặt, ý nghĩa đời sống duy nhất là huệ mạng, mà

---

41 *Du-già* 35, tr. 482a7.

42 *Bodhisattvabhūmi*, tr. 12. *sarvasattvāṃśca kaḍatrabhāvena parigṛhṇāti*.

phụ mẫu sinh thành là trí tuệ và phương tiện. Mặt khác, nhìn từ thế giới của sự, Bồ-tát sinh vào thế giới này có cha, có mẹ như tất cả chúng sinh khác. Cho đến khi tâm tư Bồ-tát được trưởng thành bởi nuôi dưỡng bằng dưỡng chất Bồ đề, khi ấy Bồ-tát nhìn thấy cha mẹ phàm phu kia chính là hiện thân của phương tiện và trí tuệ. Đã đến lúc Bồ-tát có thể thăng hoa thực tại tầm thường ô nhiễm này lên thành thể tính thanh tịnh, do vậy mới phát hiện mình là thành viên của gia tộc Như lai.



CHƯƠNG IX

CỬA VÀO BẤT NHỊ

I. NHẤT NGUYÊN TUYỆT ĐỐI

Về mặt nhận thức, chương này là tâm điểm của toàn kinh.

Tông chỉ của kinh là "Tịnh Phật quốc độ, thành tựu chúng sinh." Trừ chương đầu, nơi mà tông chỉ ấy được nêu, còn lại, kể từ phẩm "Phương tiện" cho đến phẩm "Phật đạo" ngay trên đây, các đối thoại thường được nhận thức với nội dung thuần lý thuyết hay triết lý. Chính vì vậy mà các chú giải *Duy-ma-cật* thường đi sâu vào các phân tích tư duy triết lý, nhiều khi trở thành hý lộng ngôn từ. Nếu thảng hoặc có đưa vào thực tế, thì nó cũng tạo dựng nên một hạng người ngông cuồng. Phẩm "Bất nhị pháp môn" này, với nhận thức dung tục, đã là cứ điểm cho các thứ hành vi và lý luận ngông cuồng như vậy.

Để có một cơ sở nhận thức vững vàng về nội dung của phẩm này, về mặt hình thức, chúng ta cần liên hệ lại chuỗi mạch lạc của kinh trong các phẩm trước. Tất nhiên, sự phân tích chương mục của kinh thuộc phần giới thiệu kinh văn tổng quát, chứ không phải ở đây.

Trong các chương chúng ta đã đọc từ trước, khởi điểm hành trì của kinh, như Duy-ma-cật giới thiệu cho những người thân thuộc của ông từ trên giường bệnh, là tập trung quán sát trên bản chất và giá trị tồn tại của sắc thân; của chính thân thể này, như là công cụ cho con người hưởng thụ dục lạc, nhưng cũng chính nó là kẻ thù mang đến cho con người nhiều tai họa.

Cho đến phẩm "Phật đạo", mà điểm tập trung vẫn ngay trên chính sắc thân này. Đoạn đường tu tập ấy trải ra rất dài. Cho đến khi, ngay chính trên sự tồn tại của bản thân này mà phát hiện ra chủng tánh của Như Lai, bấy giờ người tu tập chuẩn bị bước vào cánh cửa của pháp bất nhị. Nói một cách hiện thực, chỉ khi nào người ấy được xác nhận là kẻ duy nhất thừa hưởng gia tài vĩ đại, bấy giờ mới có thể mặc tình phung phí tài sản. Tất nhiên là người khôn ngoan không hề phung phí theo hướng khánh tận. Cho nên, với Duy-ma-cật, thì phòng trà, quán rượu, chẳng đâu không phải là thanh tịnh đạo tràng. Bởi vì ông thật sự đã là người kế thừa quốc độ thanh tịnh của Phật. Cho nên, bằng pháp bất nhị, ông thể hiện du hí thần thông tam muội, rong chơi suốt trong sáu nẽo luân hồi mà không úy kỵ. Vậy thì, rốt lại, pháp bất nhị ấy là gì?

Đối với câu hỏi của ông, một Bồ-tát trả lời: sinh và diệt là hai. Không sinh, không diệt, thấy được chân lý này, đó là cánh cửa đi vào pháp bất nhị. Sinh và diệt, là quy luật của tồn tại. Đạt đến thực tại không sinh, không diệt, trong ý nghĩa mà vị Bồ-tát này nói không phải là đi vào thế giới vĩnh cửu ở đó cái ta nhỏ bé giới hạn trong không gian bít kín được hòa tan, thể nhập vào cái Ta vô hạn, là cái Ta của Thực tại Nhất nguyên tuyệt đối.

Ở đây, trong bối cảnh chung, nhìn từ khát vọng nghìn đời của nhân sinh, Duy-ma-cật xuất hiện trước chúng hội Bồ-tát như một triết gia mà trong nội giáo thì kế thừa truyền thống tư duy của Bát-nhã, mà bên ngoài ông cũng không có vẻ xa lạ với các đạo sỹ tụng đọc *Áo nghĩa thư*, đi tìm tự ngã chân thật của mình, để tự trả lời "Ta là ai?" Rõ ràng, trong đây có một cái tôi. Cái tôi ấy nhận thức, tư duy, đau khổ, hạnh phúc; cái tôi biết thương yêu, biết thù hận. Nhưng, quả thật, sắc này, thân xác như đống bọt nước, và cả tâm thức này cũng chỉ là

bóng dáng huyễn thuật, vậy ta còn gì, hay ta là cái gì khi tất cả những thứ đó tan rã? Cái tôi ấy bây giờ ở đâu? Một hạt muối thả vào trong một bát nước; muối tan rã, không còn tìm thấy đâu nữa. Thế nhưng, bất cứ giọt nước nào bấy giờ cũng hàm vị mặn. Muối tan đi theo danh và sắc, nhưng vẫn còn cái gì đó, trong tinh thể của muối, không tan rã. Vậy rồi, trong quá trình đi tìm tự ngã, đạo sỹ Áo nghĩa thư hỏi: cái này là tôi chăng? Không phải. Cái kia là tôi chăng? Không phải. Không có bất cứ cái gì là chính ngươi và của ngươi mà ngươi có thể thấy, nghe, ngửi, nếm đó. Tài sản này, không phải của ngươi. Tất cả cái đó không phải là những gì để cho ngươi yêu quý, nhưng ngươi yêu quý tất cả chỉ vì đó chính là tự ngã.[1] Có một tự ngã thường nghiệm, bị nhốt kín trong thân xác này như một nhúm hư không bị bít kín trong hũ sành. Và có một tự ngã siêu việt, trường cửu, không sinh không diệt. "Thân thể này vốn là hữu hạn. Nhưng cái sở hữu thân thể này thì thường tồn, bất diệt."[2] Người hiểu được điều đó, không còn gì sợ hãi. Một dũng tướng trên bãi chiến trường, tự vũ trang cho mình bằng nhận thức như vậy để có thể chiến đấu không do dự, vì nhận thức rằng, "Cái không hề được sinh, không hề bị chết; cái vốn đã không hiện hữu, và cũng sẽ không hiện hữu; cái không sinh, thường tồn, vĩnh cửu, cái ấy, khi thân này bị giết, không hề bị giết."[3]

Điều đó cũng tương tự như khi Văn-thù hỏi Trưởng giả Duy-ma-cật, Bồ-tát hành đạo giữa sinh tử nguy hiểm, phải nương

---

[1] *Bṛhadāranyaka* Up. iv.

[2] *Bhagavadgīta*, ii. 18. *Arjuna*, trên chiến trường *Kurukṣetra*, đối diện địch là anh em ruột thịt của mình nên hoang mang, *Kṛṣṇa*, người đánh xe, hoá thân của Thượng đế, dạy cho *Arjuna* về tồn tại của tự ngã; vậy, hãy chiến đấu!

[3] Ibid. 20.

tựa vào đâu? Duy-ma-cật đáp, "Nương tựa nơi Đại Ngã của Như lai." Đại Ngã ấy là gì? Nhà Áo nghĩa thư trả lời: tất cả là cái này.[4] Toàn thể vũ trụ này là Đại Ngã; là cái mà biết được nó, là biết tất cả.[5] Đó là cái "bất nhị, bất tử, vô thủy, vô biên…"[6] Ai nương tựa trên cái Đại Ngã đó, người ấy giải thoát khỏi sự già và chết, vì người ấy nhận thức được Đại Phạm thiên, và tất cả những gì là tự ngã nội tại cùng với tất cả nghiệp của nó.[7]

Cái đó có phải là Đại Ngã của Như Lai không?

Trên hội Lăng-già, Bồ-tát Đại Huệ hỏi Phật: Như lai tạng mà Thế tôn nói đến trong các Kinh, là thường hằng, kiên cố, diệu lạc, thường trú; thuyết về Như lai tạng ấy há không tương đồng với thuyết Tự ngã của các ngoại đạo? Phật nói, Như lai tạng mà Ta đề cập không tương đồng với thuyết Tự ngã của các ngoại đạo. Như lai tạng mà Như Lai mô tả bằng các phạm trù ý nghĩa như tính Không, Thật tế, Niết-bàn, Vô sinh, Vô tướng, Vô nguyện, là nhắm để những kẻ ngu loại trừ nỗi sợ hãi về vô ngã.[8]

Thế nhưng, người học Phật không tìm thấy tồn tại một tự ngã nào như vậy ngoài đống tập hợp năm uẩn. Năm uẩn này tan rã, thúc đẩy sự phát sinh của năm uẩn khác, như từng con sóng xô nhau ngoài đại dương, tạo thành ảo ảnh về một tự ngã thường hằng tồn tại bên dưới hay bên trong tất cả những vô thường biến đổi ấy. Không chấp nhận tự ngã thường hằng,

---

[4] *sarvam idam.*
[5] *Mundaka* Up. i. 3: *kasmin bhagavo vijñate sarvam idam vijñātam bhavati.*
[6] *Brahma-samhitā* v. 33: *advaitam acyutam adim anantarūpam…*
[7] *Bhagavadgīta*, vii. 29. *jarā-maraṇa-mokṣāya mām āśritya yanti ye, te brahma tad viduḥ kṛtsnam adhyātmaṃ karma cākhilam.*
[8] *Laṅkāvatāra*, 78 (Nanjio.)

cũng không chấp thủ quan điểm đoạn diệt, hư vô. Vì vậy, những điều Phật nói, trong một giới hạn khả dĩ của tư duy suy lý, có thể diễn dịch thành sự xác nhận tồn tại một tự ngã, mà cũng có thể tuyệt đối phủ định sự tồn tại như vậy. Đó là sự sai biệt giữa hai tầm nhìn: nhìn từ tục đế và nhìn từ chân đế. Tức thực tại được quán chiếu trong tương quan hiện hữu, hay trong Thật tế Chân như. Chỉ là cách nhìn hay hướng nhìn sai biệt, thực tại vẫn như thế đó. Nghĩa là, đó vẫn là hiện hữu của năm uẩn liên tục tiếp nối sinh diệt, là trường cho các hoạt động thiện, ác, mang tính hữu lậu hay vô lậu, nhiễm hay tịnh. Cho nên, Thiên nữ trình bày với Trưởng lão Xá-lợi-phất: dâm dục, thù hận, cuồng tín, những thứ phiền não đó chính là giải thoát. Nhưng đó là một thang thuốc mà hoạt tính của thuốc cực mạnh và liều lượng khá cao, không thể để phục dược cho những người mà cơ thể không đủ khả năng dung nạp.

Nói cách khác, phiền não chính là Bồ-đề, những nguy hiểm đáng sợ hãi của sinh tử cũng chính là Niết-bàn an ổn. Sợi dây bị tưởng nhầm là con rắn, nhưng không phải hủy diệt sợi dây để diệt trừ ảo giác gây nên sợ hãi. Ngoài những gì vô thường được thấy, được kinh nghiệm bằng chính mắt, tai, mũi, lưỡi này, không tồn tại một thế giới chân thường, đại lạc hay đại ngã nào khác. Đó chính là thực tại nhất nguyên tuyệt đối.

II. TỪ SỰ IM LẶNG CỦA PHẬT

Trên cánh đồng Kurukṣetra, dũng tướng Arjuna cùng với Kṛṣṇa, người điều khiển chiến xa, tập họp quân đội, chuẩn bị một cuộc chiến quyết liệt. Khi tù và của cả hai cánh quân vang lên, trống thúc quân bắt đầu trổi, Arjuna nhìn lại bên kia phía đối địch, thấy tất cả đều là những thân thích, những bằng hữu của mình; và cả hai sẽ bắt đầu cuộc chiến huynh đệ tương tàn, Arjuna chợt tiêu tan ý chí quyết thắng, toàn thân

ông run lên, lông tóc dựng đứng, cây cung thần Gāṇḍiva đang tuột khỏi tay, toàn thể da đang bốc cháy: Vương quốc để làm gì; hạnh phúc, và cả sự sống này là gì; tất cả có ý nghĩa gì để những người thân thích này phải tàn sát nhau?

Quả thật, khó có thể mô tả đầy xúc động hơn thế về nỗi xung đột kinh hoàng của một nhân cách phải chọn lựa giữa nhân giới và thiên giới, giữa nghĩa vụ tôn giáo thiêng liêng và tình cảm tục lụy của con người; giữa thế giới vô thường, biến dịch, như huyễn, như mộng; và thực tại siêu việt chân thường, vĩnh cửu; giữa cõi đời tử sinh và cõi vĩnh hằng bất tử.

Từ chối trần gian, khước từ mọi giá trị được xem là thấp kém của trần gian, để dâng hiến tất cả cho nghĩa vụ tôn giáo thiêng liêng, cho mệnh lệnh thiêng liêng được ban bố từ trên cao, mà chắc là con người không rõ đó là mệnh lệnh gì, và của ai. Nhưng đức tin và nghĩa vụ bắt buộc con người phải phục tùng. Đó như là giao ước nguyên thủy giữa con người với uy lực vô hình khi ngước mắt nhìn lên cao; cái vô hình trống không, vô hạn, nhưng đầy đe dọa bởi những cơn sấm chớp bất ngờ đầy kinh hoàng như là đấng Chí tôn cao cả đang trút cơn thịnh nộ. Cho nên, khi Thiên chúa phán với Abraham: Hãy mang đứa con một của ngươi là Isaac, mà ngươi yêu quý nhất, đi đến xứ Mori'-ah, lên một ngọn núi mà Chúa sẽ chỉ định, để hy sinh. Abraham phục tùng ý Chúa. Đấy là sự thử thách của Thiên chúa đối với con người. Nhưng từ góc cạnh tâm lý khác, có lẽ huyền thoại này cũng là một trong những mô tả xung đột nội tâm gay gắt của con người nơi đức tin tôn giáo, giữa khước từ và chấp nhận đối với trần gian và Thiên quốc.

Vậy thì, ngoài cái tự ngã thấp hèn này, nhiều ham muốn, nhiều xấu xa, ô nhiễm này, có chăng thật sự tồn tại một tự

ngã vinh quang? Ngoài cái thế giới vật chất chứa đầy cám dỗ trụy lạc này, có thực tại siêu việt nào khác, thường hằng và vĩnh cửu?

Một thời, du sỹ Vacchagotta đến hỏi Phật: tự ngã tồn tại chăng? Phật im lặng. Lại hỏi: tự ngã không tồn tại chăng? Phật cũng im lặng. Vacchagotta không được trả lời thỏa mãn, bèn đứng dậy bỏ đi. Sự im lặng của Phật được giải thích như là tri kiến siêu việt các quan điểm chấp thường và chấp đoạn. Và tất nhiên, nếu Phật trả lời có ngã thì trái với điều Phật thường dạy các tỳ-kheo. Nếu Phật nói không có tự ngã, Vacchagotta tất phải bàng hoàng mà nói rằng, "Trước kia, tôi có một tự ngã. Bây giờ thì không có nữa."[9] Người chỉ mất một vương quốc mà phải tự sát, huống là mất luôn cả "cái tôi", thì sự mất mát này không phải tầm thường.

Tồn tại hay không tồn tại một tự ngã thường hằng, đó là vấn đề tranh luận ngay cả trong nội bộ các trường phái Phật giáo. Nhưng, như Thế Thân khẳng quyết, ngoài đây ra không còn con đường dẫn đến giải thoát nào khác, vì tin tưởng một cách sai lầm về sự tồn tại của một tự ngã. Tự ngã mà các học thuyết chủ trương chỉ là chuỗi tiếp nối liên tục không gián đoạn của các uẩn sinh diệt trong từng sát na. Ngoài các uẩn ấy ra, không thực hữu một tự ngã nào nữa. Vậy thì đâu là Bản thể Nhất nguyên, đâu là Nhất thể Tuyệt đối để làm chỗ tựa vững chắc cho chúng sinh trong thế giới vô thường, biến dịch đáng kinh hoàng này?[10]

---

[9] *Ānanda-suttam*, S. iv. 400.

[10] *Câu-xá* 29, phẩm "Phá ngã"; T29n1558, tr. 152b24. Cf. *Bhāṣya*, K. ix., *kiṃ khalv ato' nyatra mokṣo nāsti/ nāsti/ kiṃ kāraṇam/ vitātma-dṛṣṭiniviṣṭitvāt. nahi te sandhasaṃtāna evātmaprajñaptiṃ vyavasyanti/*

Rồi một hôm, tỳ-kheo Māluṅkya đến hỏi Phật: Thế giới thường hằng hay không thường hằng, hữu hạn hay vô hạn, linh hồn với thân xác là một hay là khác. Như lai tồn tại hay không tồn tại sau khi chết. Ông yêu cầu Phật trả lời xác định, 16 vấn đề mang tính siêu hình này. Nếu Thế tôn thấy và biết thì nói thấy và biết. Nếu không, trả lời là không. Nếu các vấn đề này không được giải thích thỏa mãn, tỳ-kheo này cảnh báo sẽ từ bỏ phạm hạnh này, sẽ không theo Phật nữa. Nhưng Phật cũng không trả lời.[11]

Trên 25 thế kỷ sau, vẫn còn những cuộc tranh luận đông tây về ý nghĩa chân thực của sự im lặng mang tính lịch sử trong lịch sử tư tưởng triết học và tôn giáo của nhân loại này.[12]

Một lần khác, Vacchagotta lại đến gặp Phật, cũng nêu lên 16 vấn đề như Māluṅkya và hỏi Phật có quan điểm thế nào để tuyên bố "Đây là Sự thật, ngoài ra là hư dối." Phật trả lời, Ngài không có quan điểm gì để tuyên bố như vậy. Phật giải thích, quan điểm thế giới vĩnh hằng hay không vĩnh hằng, hữu hạn hay vô hạn, v.v… Đó là rừng rậm của kiến chấp, là hoang mạc của kiến chấp, là sự trói buộc, là xiềng xích, dẫn đến khổ não, ưu phiền; không dẫn đến an ổn, tịch tĩnh, an lạc; không dẫn đến chính trí, Niết-bàn. Vì thấy sự nguy hiểm như vậy nên Phật không chấp thủ các kiến giải như vậy.[13]

Nếu vậy, nếu các quan điểm có xu hướng giáo điều và

---

[11] *Cūḷamālukyasuttaṃ,* M. i. 42tt.

[12] T.V Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, p. 37ff. Cf. Th. Stcherbtsky, *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, Delhi 1999, p. 24.

[13] *Aggivacchagotta-sutta*. M. i. 485. …*Imaṃ kho ahaṃ, vaccha, ādīnavaṃ sampassamāno evaṃ imāni sabbaso diṭṭhigatāni anupagato"ti*, "Này Vaccha, do nhận thấy sự nguy hiểm này, Ta không chấp thủ các kiến giải như vậy."

thường dẫn đến những tranh luận vô ích và nguy hiểm như vậy, thì do bởi đâu mà chúng được nêu lên? Phật dạy, “Này các tỳ-kheo, do có sắc, do chấp thủ sắc, do tham luyến sắc, mà kiến chấp này khởi lên: Thế giới là thường hằng.”[14]

Vậy thì, ngoài các uẩn sinh diệt vô thường này không tồn tại thực tại tối hậu thường hằng vĩnh cửu nào khác. Long Thọ nói, “Thực tế của Niết-bàn cũng chính là thực tế của sinh tử. Giữa hai, hoàn toàn không có một chút khác biệt nào.”[15] Đấy là vì, chính sinh tử là Nhất thể tuyệt đối, không hề khác biệt với Niết-bàn. Không thể nhận thức phân biệt đâu là khởi thủy.[16]

Cho nên, Bồ-tát quán chiếu thế giới và chúng sinh vốn như mộng, như huyễn, mong manh bất thực, không phải để sợ hãi mà chối bỏ nó; mặc dù khi bắt đầu tu tập quán chiếu, kinh sợ thường khởi lên. Bồ-tát quán chiếu để thấy rõ bản chất tồn tại mà chấp nhận nó. Chính hiện tượng sinh diệt này là thực tại tối hậu không sinh không diệt, Bồ-tát chấp nhận thực tại vô sinh, gọi là chứng đắc vô sinh pháp nhẫn để từ đó tâm tư không còn dao động giữa sinh tử và Niết-bàn. Bồ-tát lên đến Bất động địa.

Khởi sự, Bồ-tát cũng như các đạo sỹ Áo nghĩa thư, chiêm quan mọi hiện tượng biến ảo, và nêu lên câu hỏi: tất cả cái này là gì? Bồ-tát không tìm câu trả lời rằng cái này là Đại Phạm, là Tự ngã vĩnh hằng. Nhưng chiêm nghiệm, quán

---

[14] *Samyutta*, iii. 213 tt. Cf. Tương đương Hán, *Tạp A-hàm* 7, kinh số 168-9, T2n99, tr. 45b6.

[15] *Madhyamaka*, xxv. 20: *nirvāṇasya ca yā koṭiḥ saṃsārasya ca/ na tayor antaraṃ kiṃcit súūkṣamam api vidyate/*

[16] Giải thích của *Candrakīrti*, *Prasannapada: na ca kevalaṃ saṃsārasya nirvāṇenāviśiṣṭatvāt pūrvaparakoṭikalpanā sa saṃbhavati*.

chiếu vào bản chất, thấy rằng cái này, tức là cái[17] mà các đạo sỹ Áo nghĩa thư chỉ vào để khám phá một Bản thể tuyệt đối ẩn kín sau đó, tồn tại trong quan hệ với cái kia, "cái này có, cái kia có; cái này không, cái kia không. Cái này sinh, cái kia sinh; cái này diệt, cái kia diệt."[18] Do yếu tính tồn tại của mọi hữu thể trên đời này là như vậy, cái này nương tựa cái kia mà không một cái gì là tự thể tự hữu. Yếu tính đó là y tha duyên khởi, sâu kín, khó thấy. Chính tự tính y tha duyên khởi ấy là khó thấy, khó biết; mà cũng khó thấy, khó biết, là sự tĩnh chỉ của các hành, sự xả ly của căn cơ tồn tại, sự tận diệt của khát ái, ly tham, tịch diệt, Niết-bàn.[19]

Các nhà Duy thức nhận thức y tha tính ấy qua hai phương diện giả và thực. Vì yếu tính tồn tại là tương y tương quan, và khi chúng được phân bố theo dạng thái nào đó bởi vọng tưởng phân biệt, tính chân thực biến mất để chỉ cho xuất hiện cái giả. Người ta đem hình sợi dây gắn vào con rắn, để rồi phát sinh sợ hãi, khi ấy tự thể của sợi dây bị che khuất mất. Nó bị che khuất bởi ảo giác vọng tưởng của thức mà thôi, chứ tự thể của nó vẫn tồn tại đó không hề thay đổi. Cho nên, sợi dây mà tự tính của nó là y tha, khi được nhận thức như là con rắn, bấy giờ nó là cái bị phân biệt bởi vọng tưởng, là ảo ảnh của thực tại. Duy thức gọi đó là biến kế sở chấp. Nhưng, dù bị nhận thức sai lầm về tự thể của nó, sợi dây vẫn y nhiên tồn tại như là sợi dây, chân thực như nó chính là nó. Sợi dây ấy tồn tại với tính viên thành thực của nó, tồn tại như là thực tại

---

17 *Sarvam idam*, tất cả cái này, chỉ toàn thể vũ trụ.

18 Pali, định cú (S. ii. 70): *iti imasmiṃ sati idam hoti, imasmim asati idam na hoti; imassuppādā idam uppajjati, imassa nirodhā idaṃ nirujjhati.*

19 Pali, định cú (S. i. 136): *yad idam idapaccayatā paṭiccasamuppādo; idam pi kho ṭhānaṃ duddasaṃ, yad idaṃ sabbasaṅkhārasamatho sabbupadhi-paṭissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nirvāṇaṃ.*

tuyệt đối, vẫn sờ sờ ra đấy, chưa hề biến đi đâu mất.[20] Cũng vậy, thế giới này sinh diệt, hay đoạn hay thường, đều là những gán ghép do phân biệt vọng tưởng. Thế giới luôn vẫn tồn tại đó, ngay trong dòng sinh diệt liên tục đó. Chính thế giới ấy là Như thực tính, là Nhất thể tuyệt đối, không có thế giới riêng biệt nào khác của Nhất thể tuyệt đối.

Ngay nơi tồn tại y tha ấy, nơi tồn tại trong lý tính duyên khởi ấy, Long Thọ nói, cái gì là duyên khởi chính cái đó là tính Không. Tính Không ấy do y trên giả danh, nên chính nó cũng là Trung đạo.[21] Trung đạo, đó cũng là Nhất thể tuyệt đối, bởi vì nó chính là tính Không, được định nghĩa như là tự tính không sinh khởi của tất cả tồn tại, loại trừ hai thái cực, siêu nhị nguyên đối đãi của hữu thể và vô thể.[22]

Cho nên, mở đầu *Trung luận*, Long Thọ tôn kính Phật trong ý nghĩa là vị Chính giác đã thiện xảo một cách tuyệt vời tuyên bố lý tính duyên khởi. Mà lý tính duyên khởi ấy vốn không là cái diệt tận, không là sinh khởi; không là gián đoạn, không là thường hằng; không là nhất thể, không là đa thù; không từ đâu đến, cũng không đi về đâu. Chính lý tính duyên khởi ấy

---

[20] Ba tự tính (*svabhāva*): biến kế sở chấp (*parikalpita*), y tha khởi (*paratantra*), viên thành thực (*parinịspanna*). Cf. *Thành duy thức* 8, T31n1585, tr. 45c8. *Nhiếp Đại thừa luận thích* (Thế Thân) 4, Huyền Trang, T31n1597, tr. 337c24. *Tam thập tụng*, tụng 20-21. *Triṃśikā*, k. 20-21.

[21] *Madhyamaka*, xxiv. 18: *yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatām tāṃ pracakṣamahe, sā prajñaptỉ upādāya pratipat madhyamā*.

[22] *Candrkīrti*, *Prasanna*, 504: *ato bhāvābhāvāntadvayarahitatvāt sarva-svabhāvānutpatti-lakṣaṇā śūnyatā madhyamā pratipanmadhyamo mārga ity ucyate*.

là diệu lạc của Niết-bàn, là tĩnh chỉ của mọi hý luận.[23]

Cái thế giới hý luận mà Long Thọ nói đến đó, không chỉ thuần là thế giới của tranh biện thuyết lý. Đó là thế giới hiện thực được cấu trúc bằng tư duy phân biệt, với mô tả vô số đặc tính, sai biệt và đối lập, như thường và vô thường, hữu hạn và vô hạn. Hay rõ hơn như trong bài kệ Bát bất: sinh, diệt, đoạn, thường, nhất, dị, lai, xuất. Lý tính duyên khởi, là nguyên lý mà từ đó vũ trụ xuất hiện, tồn tại, với vô vàn sai biệt của nó, chính lý tính duyên khởi ấy hiển thị bản thể tĩnh chỉ của tất cả tồn tại. Tĩnh chỉ, vì không có xung dột mâu thuẫn giữa cái Nhất thể và cái đa thù. Đó là thế giới mà như luận *Trí độ* nói: ngôn ngữ đoạn tuyệt, tâm hành vắng bặt, bất sinh bất diệt, pháp như Niết-bàn.[24] Chính nơi đó phiền não ô nhiễm không hiện hành, sự sinh hay tái sinh không có mặt; cho nên duyên khởi cũng chính là diệu lạc Niết-bàn.[25]

Kết luận phẩm "Quán Niết-bàn", Long Thọ nói, "Sự tĩnh chỉ tất cả sở đắc, sự tĩnh chỉ hý luận, là diệu lạc. Phật đã không

---

[23] MK. .. *pratītyasamutpādaṃ prapañcopaśmaṃ śivaṃ,* duyên khởi là sự tĩnh chỉ của hý luận, là diệu lạc (của Niết-bàn). Những từ này đồng cách với duyên khởi nên được hiểu là những phẩm định của duyên khởi. Hán dịch của Cưu-ma-la-thập: 能說是因緣/善滅諸戲論 *(năng thuyết thị) nhân duyên, thiện diệt chư hý luận.* Vì theo ngữ pháp Hán thông thường, trong đó *thiện* (Skt. *śivam*: diệu lạc của Niết-bàn) được hiểu như là trạng từ, nên câu kệ này thường được dịch Việt là: (đức Phật nói duyên khởi, là để) *khéo léo* diệt trừ các hý luận.

[24] Quyển 1, T25n1509, tr. 61b11: 語言盡竟/ 心行亦訖/ 不生不滅/ 法如涅槃

[25] *Candrakīrti*, giải thích MK. xxv. 24, *prapañcopaśamaś cintasyāpravṛtteḥ śivaḥ/ kleśānām apravṛttyā vā janmano' pravṛttyā śivaḥ śivaḥ/*

hề nói pháp, bất cứ ở đâu và cho bất cứ ai."[26]

Để minh giải ý nghĩa bài tụng này, Candrakīrti dẫn *Āryatathāgataguhya*: "Này Śāntamati, kể từ đêm Phật thành đẳng chính giác cho đến đêm ngài nhập Niết-bàn, trong khoảng trung gian đó Phật chưa hề nói một tiếng. Nhưng vì hết thảy chúng sinh, tùy theo căn cơ, tùy theo ý hướng, chúng tưởng rằng Phật đã thuyết nhiều kinh nhiều nơi khác nhau. Mỗi mỗi chúng nghĩ rằng, Đây đức Thế tôn dạy chúng ta pháp này. Chúng ta nghe giáo pháp của Như lai. Nhưng Như Lai không phân biệt, không vọng tưởng phân biệt. Bởi vì Như lai đã diệt trừ hý luận vốn như là cái lưới bũa trùm tất cả phân biệt và vọng tưởng phân biệt."[27]

III. THỂ NHẬP TUYỆT ĐỐI

1. Ba cấp thực tại

Theo yêu cầu của Duy-ma-cật, 31 Bồ-tát lần lượt trình bày các kiến giải khác nhau dẫn vào bất nhị môn, hay thực tại nhất thể tuyệt đối. Tổng quát, như vậy có tất cả 33 trần thuật theo yêu cầu, và được chia thành ba nhóm. Hoặc nói, hoặc không nói, thảy đều dẫn đến chỗ vô ngôn tịch mặc. Tùy theo cách tiếp cận, trình độ cao thấp, hay sâu cạn giữa các trần thuật có khác nhau. Các cách tiếp cận này, hoặc theo phương pháp luận của tam giai giáo;[28] hoặc thể hiện bằng quán hạnh

---

[26] MK. xxv. 24: *sarvopalambhopaśamaḥ prapañcopaśamaḥ śivaḥ/ na kvacita kasyacid dharmo buddhena deśitaḥ*/ Cf. La-thập dịch, Trung luận 4, T30n1564, tr. 36b2:諸法不可得/ 滅一切戲論/ 無人亦無處/ 佛亦無所說.

[27] *Prasanna*, tr. 539. Th. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, Dehli, 1999, tr. 220.

[28] Đây không phải thuyết Tam giai giáo hay Tam giai Phật pháp do Thiền sư Tín Hành (đời Tùy) chủ xướng; cũng gọi Tam giai tông hay Phổ hóa tông.

theo tam đế tam quán.[29] Tổng quát hơn, có thể tiếp cận bằng ba phương diện thể nhập thực tại: cảnh hay thực tại thể nhập và đó cũng gọi là thật tướng của Bát-nhã; trí hay sự quán chiếu thực tại tức quán chiếu Bát-nhã; và giáo tức phương tiện hiển thị hay văn tự Bát-nhã. Ba phương diện này liên hệ với phương pháp luận về Đại thừa của *Đại thừa khởi tín*, theo đó, Đại thừa được lý giải và thể chứng qua ba phương diện: thể, tướng và dụng.

Tam giai giáo, là giáo pháp được phân thành ba bậc cấp theo thứ tự từ thấp lên cao. Trong đối thoại về bất nhị môn này, sự im lặng của Duy-ma-cật được nhận thức là cao nhất, là diễn tả tuyệt vời nhất về bất nhị. Thấp xuống một bậc là Bồ-tát Văn-thù. Tuy nói rằng, bất nhị là thực tại siêu việt ngôn ngữ, nhưng Văn-thù vẫn còn phải vận dụng đến ngôn ngữ. Thấp nhất là các Bồ-tát. Nếu nhìn từ một hướng khác, nếu không có minh giải của Văn-thù, sự im lặng của Duy-ma-cật trở thành vô nghĩa. Cho nên, điều vi diệu ở đây là nói lên được cái không thể nói. Trước sự im lặng của Duy-ma-cật là diễn đạt của Văn-thù. Sau sự im lặng của Duy-ma-cật cũng là sự diễn đạt của Văn-thù. Cả hai, Thánh mặc nhiên và Thánh ngôn ngữ, đều cùng hiển thị một thật tướng duy nhất, là thật tướng ly ngôn.

Khi chú giải đoạn này, Cưu-ma-la-thập thuật lại đối thoại giữa Hiếp Tôn giả và Mã Minh. Trước khi theo Phật, Mã

Cf. Pháp Tạng, *Hoa nghiêm Nhất thừa giáo nghĩa phân tề*, 1; T45n1866, tr. 481a10.

[29] Trí Khải, *Duy-ma kinh huyền sớ*, T38n1777, tr. 532a16. Trạm Nhiên, *Duy-ma kinh lược sớ* 8, T38n1778, tr. 672a5: phẩm Quán chúng sinh, *tùng giả nhập Không quán*; phẩm Phật đạo, *tùng Không nhập giả quán*; phẩm Nhập bất nhị pháp môn và Hương tích, *trung đạo chính quán*.

Minh là một đại luận sư danh tiếng. Nhân nghe tiếng của Hiếp Tôn giả, bèn tìm đến thách thức luận chiến, và đặt cược bằng chính thủ cấp của mình. Mã Minh dẫn chúng đệ tử đến trước Hiếp Tôn giả, nêu luận điểm tranh luận: "Tất cả ngôn ngữ đều có thể bị phủ định." Hiếp Tôn giả im lặng. Mã Minh không nhận được trả lời hay tranh luận của Hiếp Tôn giả, cho rằng ông này đã thua, bèn sinh tâm kiêu mạn: Hiếp Tôn giả này chỉ là hư danh, vì không bác bỏ nổi luận điểm của mình. Một thời gian sau, khi tự mình chiêm nghiệm vấn đề, Mã Minh chợt khám phá ra lẽ và gọi chúng đệ tử đến bảo: "Thật sự ta đã thua Hiếp Tôn giả. Vì luận điểm nói, "Tất cả ngôn ngữ đều có thể bị phủ định." Vậy chính tiền đề đó tự thân đã bị phủ định rồi. Hiếp Tôn giả không nói gì, tất nhiên không có gì để bị phủ định." Rồi Mã Minh đến, theo đúng giao ước, để giao nộp thủ cấp cho Hiếp Tôn giả. Nhưng Hiếp Tôn giả nói, "Tôi không cần cắt thủ cấp của ông, mà chỉ cần cắt tóc của ông thôi." Từ đó, Mã Minh thờ Hiếp Tôn giả làm thầy. Tất nhiên, về sau trở thành đại luận sư của Đại thừa. Thế có nghĩa là sau sự im lặng, Mã Minh lại nói, và lại còn nói nhiều nữa.

Tất nhiên, về phương diện lý giải, giữa nói năng và im lặng, thì sự im lặng là trình độ diễn đạt cao sâu hơn. Cho nên, sau khi tường thuật chuyện Hiếp Tôn giả, Cưu-ma-la-thập kết luận: "Nói và im tuy khác nhưng minh tông thì một. Điểm hội tụ là duy nhất, nhưng dấu đi đến có tinh có thô. Nói ở nơi cái không nói, tất chưa bằng không nói nơi cái không nói. Cho nên, luận bằng sự im lặng là chỗ vi diệu của luận vậy."[30]

Cát Tạng khi minh giải đoạn nhập bất nhị này bằng thuyết

[30] *Chú Duy-ma kinh*, T38n1775, tr. 399b27.

tam giai[31] đã một phần y trên học thuyết của Pháp hoa, lấy bản và tích là nền tảng. *Bản* hay căn bản thực chứng, là thực tại được chứng ngộ, mà từ đó mở ra lối đi cho người còn mê muội, đó gọi là *tích* hay dấu chân. Như vậy, nếu không có căn bản thực chứng thì chẳng thể y vào đâu để mở lối chỉ đường. Nhân bởi lý tính thực chứng mà diễn xuất giáo pháp để hội nhập. Giáo mà như lý, thì giáo ấy là vô ngôn. Giáo mà xứng lý, giáo ấy vốn vô tượng. Bằng cái vô ngôn để diễn đạt được chính cái vô ngôn; bằng không biểu tượng để chỉ bày cái vốn không biểu tượng. Thành ra, giữa sự nói và không nói vốn đã có sự cao thấp, sâu cạn khác nhau.

Y theo kinh văn mà nói, các Bồ-tát giới thiệu giáo nghĩa bặt dấu nhị biên nêu rõ lý bất nhị. Nhưng giáo nghĩa ấy chưa hiển được lý tính vô ngôn, cho nên Văn-thù thuyết minh về vô ngôn của lý bất nhị. Cuối cùng, Duy-ma-cật bằng sự im lặng mà hiển vô ngôn của lý bất nhị, tức hiển thị vô ngôn bằng chính vô ngôn.[32]

Thuyết tam giai phân các trần thuật về bất nhị thành ba bậc. 31 vị Bồ-tát y trên ngôn ngữ để lý giải thật tướng, từ đó mà đi vào bất nhị. Đó là cấp khởi đầu, bậc thấp nhất, cạn nhất. Văn-thù chỉ rõ thực tại bất nhị vốn vô ngôn, nhưng ngài vẫn y trên ngôn ngữ để diễn đạt. Duy-ma-cật soi chiếu thẳng vào thật lý vô ngôn bằng chính vô ngôn. Đó là bậc thang cao nhất. Thành ra, giáo, để mở lối dẫn vào, cần phải có ba cấp, mà lý để thể nhập chỉ là một, tức là Nhất thể tuyệt đối. Ở đây, thuyết tam giai giáo cũng nêu lên nạn vấn: Văn-thù phải nhờ đến ngôn ngữ để điễn đạt cái vô ngôn nên chưa phải là cực

[31] *Tịnh Danh huyền luận*, T38n1780, tr. 853c4 tt.

[32] Cát Tạng, *Duy-ma kinh nghĩa sớ* 5, giải thích phẩm Nhập bất nhị pháp môn.

đỉnh. Nhưng sự im lặng của Duy-ma-cật dầu sao cũng là một thái độ, tức vẫn là hữu tướng. Thế thì, Duy-ma-cật bằng cái hữu tướng để hiển bày cái vô tướng có gì là cao hơn Văn-thù bằng vào hữu ngôn để diễn tả cái vô ngôn? Cát Tạng giải thích, Văn-thù bằng hữu ngôn để chỉ cái vô ngôn, và cũng bằng hữu tướng để chỉ cái vô tướng. Điều này có nghĩa là sự im lặng của Duy-ma-cật chỉ là sự im lặng, không là biểu tượng cho thái độ hay quan điểm gì. Chính Văn-thù đã minh giải sự im lặng ấy như là dấu hiệu chỉ thẳng vào thực tại bất nhị. Cho nên, tự yếu tính của nó, sự im lặng của Duy-ma-cật chính là vô tướng, không hiển thị hay biểu tượng bất cứ điều gì. Như vậy, Duy-ma-cật đã bằng vô tướng mà dẫn thẳng vào vô tướng.

Nếu phân cấp theo bốn thời thuyết giáo của Thiên thai tông,[33] các phẩm kinh về trước chứa đựng giáo pháp cho Bồ-tát hàng thông giáo, tức giáo nghĩa chung cho cả ba thừa. Bồ-tát hàng thông giáo đi vào bằng giáo nghĩa nhị đế hữu tác, là chân lý vẫn trong phạm vi hữu hạn của tư duy suy lý. Đến đây, họ được dẫn vào biệt giáo, là giáo nghĩa riêng biệt cho Bồ-tát, để thấy rõ lý thể Trung đạo. Trong đây, giáo nghĩa được thuyết minh bởi 31 Bồ-tát đều thuộc biệt giáo, bằng cái hữu ngôn mà đi vào cái vô ngôn. Văn-thù hiện thị vô ngôn bằng vô ngôn. Với Duy-ma-cật, vô ngôn của vô ngôn. Cả hai vị này đều khai thị giáo nghĩa của viên giáo bằng Thánh thuyết pháp và Thánh mặc nhiên. Thánh trong ý nghĩa này chính là Trung

[33] Thiên thai tứ giáo: 1. *Tạng giáo*, hay Tam tạng giáo, Phật thuyết 12 nhân duyên, Sinh diệt Tứ đế cho hàng Thanh văn và Bồ-tát độn căn. 2. *Thông giáo*, hay Tam thừa thông giáo, Phật thuyết Vô sinh Tứ đế, chung cho cả ba thừa. 3. *Biệt giáo*, thuyết Vô lượng Tứ đế, chỉ riêng cho Bồ-tát. 4. *Viên giáo*, thuyết Nhất thật đế, Vô tác Tứ đế cho hàng Đại Bồ-tát. Cf. Trí Khải, *Duy-ma kinh huyền sớ*, quyển 2; T38n1777, tr. 521c16 tt.

đạo. Phát biểu của Văn-thù là Thánh thuyết pháp bất tư nghị. Sự im lặng của Duy-ma-cật là Thánh mặc nhiên bất tư nghị.[34]

2. Bốn lớp nhị đế

Về quan hệ giữa ngôn thuyết và im lặng này, Cát Tạng nói, "Phật dạy các đệ tử thường hành hai sự: Thánh thuyết pháp và Thánh mặc nhiên. Thuyết về thật tướng pháp, đó là Thánh thuyết pháp. Quán chiếu thật tướng lý, đó là Thánh mặc nhiên. Rồi lại từ thật tướng quán mà nói thật tướng pháp; và rồi từ thuyết thật tướng pháp lại nhập thật tướng quán. Sự im lặng của Duy-ma-cật được hiển lộ bằng thuyết minh của các Bồ-tát. Sự thuyết minh của các Bồ-tát được làm rõ bằng sự im lặng của Duy-ma-cật. Ý nghĩa là như vậy."[35]

Mối quan hệ ấy, trong tự tính, là hai mặt của một thực tại duy nhất. Đó cũng là ba phương diện của Bát-nhã: thật tướng Bát-nhã hay tự thể của Thực tại tuyệt đối; quán chiếu Bát-nhã, thực tại như là thực tại được chứng nhập; và văn tự Bát-nhã, thực tại được biểu thị bằng ngôn thuyết và biểu tượng như ngôn thuyết. Tuy nhiên, về mặt nhận thức, thực tại luôn xuất hiện như là thực tại tùy theo trình độ nhận thức.

Căn bản mà nói, thực tại hoặc được nhận thức như là chân lý quy ước hay tục đế, và thực tại được nhận thức như là chân lý tuyệt đối hay chân đế. Như nói, thực tại sinh diệt là chân lý được kinh nghiệm bằng tục thức, nó là tục đế. Chân lý cao hơn một bực là thực tại không sinh không diệt, là thực tại của chân đế. Nhưng, sinh diệt và không sinh diệt vẫn chỉ là hai mặt đối lập của một thực tại. Đứng bên này hay bên kia, vẫn

---

[34] Trạm Nhiên, *Duy-ma kinh lược sớ* 9, giải thích phẩm "Nhập bất nhị pháp môn"; T38n1778, tr. 689a25 tt.

[35] *Tịnh Danh huyền luận*, T38n1780, tr. 856a12

chỉ là nhận thức phiến diện về thực tại. Thế thì, chân đế trong trình độ nhận thức ấy vẫn chỉ là tục đế, nếu nhìn từ cấp cao hơn. Chân đế trong cấp cao hơn này là phủ định tất mọi mô tả về thực tại để hiển thị thực tại cứu cánh là vô ngôn thuyết. Tiến lên cao hơn nữa, thực tại tuy được nói là vô ngôn thuyết, nhưng cái vô ngôn thuyết ấy vẫn phải y vào ngôn thuyết để hiển lộ, cho nên thực tại được nhận thức như vẫn là chân lý ước lệ, là tục đế. Chân lý tối hậu, chân đế siêu việt bấy giờ là sự im lặng hoàn toàn. Đó là sự im lặng của Duy-ma-cật.

Như vậy, tuy thực tại bất nhị duy nhất là một, là Nhất thể tuyệt đối, nhưng cánh cửa để đi vào thực tại ấy là có ba cấp, phân thành bốn lớp. Ba cấp này, nếu phân chia theo thời gian và quả vị tu chứng, thì địa vị tam hiền gồm 10 trụ, 10 hành và 10 hồi hướng là sơ cấp. Ở đây, Bồ-tát sơ cơ tuy học được lý vô sinh, nhưng thực tại bất nhị của họ vẫn cần phải được minh giải bằng những yếu tính sai biệt. Từ Sơ địa trở lên cho đến địa thứ bảy, tuy đã tỏ ngộ lý vô sinh, thấy rõ thực tại siêu việt ngôn thuyết, danh tướng. Nhưng vẫn còn phải dụng công, vẫn còn vận dụng ngôn ngữ. Từ địa thứ tám trở lên chỗ đến thành Phật, đã ngộ vô sinh và cũng không còn phải dụng công; thực tại vô ngôn tự nó là vô ngôn.[36]

Trong mỗi cấp như vậy đều hàm chứa mâu thuẫn nội tại trong nhận thức; và mâu thuẫn ấy dẫn đến chỉnh thể thống nhất các mặt đối lập của thực tại tương đối, tức tục đế, thành thực tại tuyệt đối tức chân đế. Đấy có thể gọi là thứ lớp của quá trình biện chứng. Cần phải vượt qua cả bốn lớp như vậy mới thể nhập thực tại bất nhị, đó là lối minh giải của Cát Tạng. Bốn lớp nhị đế bấy giờ được trình bày thành năm cấp biện chứng

[36] *Ibid.*, T38n1780, tr. 854b20

của bất nhị. Cát Tạng trình bày như sau.[37]

Cấp thứ nhất, cái này và cái kia là hai, tức đây là cặp đối lập Không-Hữu. Siêu việt cặp đối lập này là nhập bất nhị.

Cấp thứ hai, không và hữu là một tổng hợp nhị nguyên của thực tại cấp một. Đối lập của nó là bất nhị (tức phi không hữu), tạo thành cặp đối lập cấp hai là nhị và bất nhị. Thống nhất nhị và bất nhị này thành một chỉnh thể nhị nguyên, và siêu việt nó là thực tại bất nhị cấp hai (vừa không hữu vừa phi không hữu).

Cấp thứ ba, thực tại bất nhị vừa không hữu vừa phi không hữu trên kia, trong thực tính, không hữu là một khẳng định phức, đó chính là hữu. Phi không hữu là một phủ định phức, nên đó cũng chính là không. Tức ở đây xuất hiện một phức thể không-hữu (vừa không hữu vừa phi không hữu), mà đối lập của nó là phức thể trùng cấp phi không hữu. Nói cách khác, nhị và bất nhị là một phức thể nhị nguyên. Phi nhị phi bất nhị, siêu việt phức thể nhị nguyên này mới là nhập bất nhị.

Cấp thứ tư, tất cả quá trình gồm ba cấp trên đây tổng hợp thành một chỉnh thể của trùng phức thể nhị nguyên. Tức là nhị nguyên cấp tư (*phi nhị phi bất nhị*). Đối lập với nó là bất nhị (*phi phi nhị phi phi bất nhị*). Siêu việt cặp đối lập mới đi vào thực tại bất nhị.

Cấp thứ năm, cả bốn cấp trên đều y mặt đối lập của thực tại với bản chất hàm chứa mâu thuẫn nội tại của ngôn ngữ và tư duy. Đó là thực tại xuất hiện trong giới hạn của ngôn thuyết và tư duy. Giới hạn cuối cùng của ngôn thuyết và tư duy là sự im lặng. Nói là im lặng, nhưng đó vẫn là giới hạn. Tức nói

[37] *Ibid.*, T38n1780, tr. 855b11 tt.

như thuyết minh của Văn-thù: "Đối với hết thảy pháp không nói, không thuyết, không chỉ thị, không nhận thức; vượt ngoài vấn đáp. Đó là vào bất nhị pháp môn." Sự thuyết minh như vậy vẫn còn trong giới hạn của ngôn ngữ, mặc dù đó là giới hạn tối hậu. Siêu việt giới hạn này chính là nhập bất nhị môn. Ở đó, không một mảy may sinh tâm, động niệm.

Thực tại bất nhị như vậy thì thật ra không hề có ba cấp hay năm cấp. Tất cả chỉ là phương tiện lập ra để nhận thức nghĩa lý sâu cạn từ hữu ngôn đến vô ngôn, từ tương đối đến tuyệt đối. Nếu từ trong chứng nhập nhất thể tuyệt đối mà nói, thì nên nói rằng "Giáo pháp đầy cả đại thiên thế giới mà vốn không lời. Hình thể tận cùng tám cực mà không hề có tượng để biểu tượng. Cho nên, nói nhưng mà không nói gì. Không nói gì nhưng có nói… Vậy thì, Văn-thù tuy nói mà vẫn thường im lặng. Tịnh Danh im lặng mà vẫn luôn nói."[38]

[38] *Ibid.*, T38n1780, tr. 856b26.



CHƯƠNG X
NHỮNG GIÁ TRỊ PHỔ QUÁT CỦA BỒ TÁT HÀNH [1]

I. LÝ TƯỞNG VÀ HIỆN THỰC

Khi nhà triết học khám phá ra quy luật biện chứng, hình ảnh thế giới thay đổi.

Trước khi học triết học, rồi tư duy trên cơ sở những gì được lưu truyền qua các thế hệ triết gia, ông cũng như mọi sinh vật khác bị ném vào một thế giới được biết là đã tồn tại từ một khởi điểm thời gian nào đó, hay không từ một khởi điểm nào cả. Thế giới ấy luôn luôn biến động. Cho đến một lúc, trong ông, và cũng là trong một kỷ nguyên nhất định của tư duy, một khát vọng thúc đẩy càng lúc càng sôi nổi. Khát vọng vĩnh cửu. Như một đứa trẻ khi biết rằng sau số một là số hai, và cứ thế con số lớn dần, nó bắt đầu đi tìm sự tồn tại của con

---

[1] Chương này tổng luận cả ba phẩm, các bản Hán, phẩm x; Chi Khiêm, La-thập: phẩm Hương tích; Huyền Trang phẩm Hương đài; phẩm xi, cả ba bản: Bồ-tát hành; phẩm xii, Chi Khiêm, La-thập: Kiến A-súc Phật; Huyền Trang: Quán Như lai. Phạn bản VKN: phẩm ix: *Nirmitabhojanaparivarto nāma navamaḥ*, Tib.: *sprul pas zhal zas blangs paḥi leḥu ste dgu poḥi* (mang đến thực phẩm biến hóa), phẩm thứ x: *Kṣayo'kṣayo nāma dharmaprābhṛta-parivarto daśamaḥ*, Tib.: *zad pa dang mi zad pa zhes bya baḥi chos kyi rdzongs kyi leḥu ste bcu paḥo* (Tặng phẩm pháp được gọi là tận và bất tận), phẩm xi: *Abhiratilokadhātvānayanaakṣobhya-tathāgathadarśana-parivarta ekādaśaḥ*, Tib.: *ḥjig rten gyi khams mngon par dgaḥ ba blangs pa dang de bzhin gshegs pa mi ḥkhrugs pa bstan paḥi leḥu bcu gcig paḥo* (đưa đến thế giới *Abhirati* và thấy Phật *Akṣobhya*).

số vô hạn. Cũng vậy, nhà triết học, trong quá trình tư duy, cho đến một lúc, nhận thức đằng sau những hiện tượng biến thiên bất định của thế giới tồn tại một thế giới vĩnh cửu. Có khi ông gọi đó là thế giới ý niệm. Có khi ông gọi đó là Hữu thể, hay Tuyệt đối thể.

Thế nhưng, một phi lý kỳ dị luôn luôn sẵn sàng làm sụp đổ mọi công trình tư duy, dù đó là công trình được gầy dựng qua nhiều thế kỷ. Ông tưởng mình đã nắm được ý niệm như là lý tính bất biến. Nhưng cái ý niệm tuyệt đối và bất biến ấy kéo theo nó một tập hợp các ý niệm, như một đống hạt ác-xoa luôn luôn dính chùm nhau. Ý niệm tam giác trong thế giới của lý tính không tuyệt đối đơn nhất, mà là tập hợp của những điểm, đoạn, góc. Mỗi ý niệm là tập hợp của những ý niệm. Cho đến khi nào ý niệm ấy là một Nhất thể tuyệt đối, không là tập hợp của các ý niệm khác nữa, bấy giờ cái ý niệm tối hậu ấy bỗng nhiên biến nhất. Chừng nào triết gia còn chiêm nghiệm thế giới của các ý niệm trong tính thể tĩnh tại, bấy giờ ý niệm, dù là tập hợp của các tập hợp con, vẫn được nhận thức như là tồn tại bất biến. Nhưng khi triết gia nhìn nó trong thế giới vận động không ngừng, ý niệm ấy tức thì tan rã, sụp đổ. Song, ngoài thế giới biến dịch vô thường ấy, không tồn tại thế giới tĩnh tại, thường hằng nào khác để làm căn cứ cho nhận thức phát khởi.

Như vậy, sau khi khám phá quy luật biện chứng, triết gia cũng khám phá tính hiện tượng của tồn tại. Nghĩa là, thức, như là chủ thể của nhận thức, không hề là thực thể độc lập và biệt lập ngoài đối tượng của nó. Thức tồn tại với yếu tính là vươn đến đối tượng của nó. Vả, cái gì không hiện thực, cái đó không có tác dụng. Cho nên, đối tượng của thức là thế giới biến dịch, vận động. Thăng hoa những gì tồn tại trong biến dịch thành thế giới thường hằng, đó là bản chất của trí phân

biệt, nó nối những đốm lửa quay liên tục thành một vòng lửa. Không có thực tại thường hằng nào đằng sau hay bên dưới thực tại biến dịch, không ngừng vận động.

Vận động; cái đang tồn tại luôn là cái đang trở thành. Tất nhiên không phải biến dịch để trở thành cái khác, tự thể trở thành tha thể. Sự trở thành cái khác là ngoại hiện. Nó trở thành chính nó, để như là chính nó. Nhưng nó không tồn tại như một tự ngã bất biến. Vậy, nó là gì? Chỉ có thể nói, nó không là nó, hay không là gì cả, cho nên nó chính là nó. Cách trả lời thâm thiết nhất là sự im lặng. Chúng ta đã thấy sự im lặng của Duy-ma-cật như là đỉnh cao của quá trình đi tìm tuyệt đối thể, đi tìm cái bất nhị, không hai: không phải nó, cũng không phải không là nó, nhưng chính là nó.

Từ chỗ im lặng đó, một câu hỏi có vẻ ngớ ngẩn được hỏi: sau sự im lặng ấy là gì? Nghĩa là, thế giới của sự im lặng ấy là gì, khi mà ở đó mọi biểu hiện của ngôn ngữ bị cắt đứt, mọi hình thái tư duy đều vắng bặt? Tất nhiên là không có câu trả lời minh nhiên. Nhưng chúng ta có thể hiểu được rằng đó là thế giới để sống. Như một người trầm mình trong dòng nước mát, để cho toàn thân được thấm nhuần cảm giác mát mẻ vi diệu, khi ấy không còn câu hỏi “nước là gì?” Cũng vậy, sau sự im lặng của Duy-ma-cật, thế giới đột nhiên trở lại với những sinh hoạt nhật thường của chúng sinh.

Bậc Thánh giả đặt cái thế giới bất nhị ấy vào ngay trong sinh hoạt thường nhật không phải là Duy-ma-cật, không phải là Văn-thù, mà lại là Xá-lợi-phất. Khi mà Duy-ma-cật im lặng, Văn-thù tuyên dương và năm nghìn Bồ-tát bước vào cửa pháp bất nhị, liền ngay khi ấy Xá-lợi-phất tự hỏi: “Sắp đến giờ ăn, các Bồ-tát này sẽ ăn ở đâu đây?” Ngài không hỏi các Thanh văn, mà hỏi các Bồ-tát, những vị vừa thâm nhập thế

giới Tuyệt đối bất nhị.[2]

Các nhà chú giải nhận thức ý nghĩa vi diệu trong sự im lặng của Duy-ma-cật và tuyên dương của Văn-thù mà liệt ý nghĩa của Xá-lợi-phất vào hạng căn cơ thấp kém.[3] Nhưng ở đây chúng ta nên nhìn vấn đề từ một góc độ khác. Trong quá trình kiến thiết cõi Phật thanh tịnh, Bồ-tát tự trang bị cho mình một căn bản tư tưởng để hành đạo. Căn bản ấy là pháp môn bất nhị, mà ý nghĩa tinh yếu của nó là, thế giới của chúng sinh là tịnh độ của Phật. Vì uế và tịnh không là hai thực tại riêng biệt. Như Thiên nữ nói: "Tham dục, thù hận, và ngu si, chính là giải thoát." Tất nhiên, đấy là nhận thức thuần lý. Vậy, phải bắt đầu từ đâu để thể hiện tư duy thuần lý ấy ngay trong sinh hoạt thường nhật? Câu hỏi của Xá-lợi-phất kéo tư duy thuần lý đang có cơ trở thành không tưởng trở về với thực tế thường nhật.

Sinh hoạt thường nhật ở đây trước hết phải nói đến sự ăn. Phật nói, "Tất cả chúng sinh đều tồn tại bởi thức ăn."[4] Vậy, khi Bồ-tát hành đạo giáo dưỡng các hữu tình để cho thành tựu các thiện căn, trước tất cả tất nhiên là cung cấp các loại thực phẩm để các chúng sinh tồn tại. Bởi vì sự nghiệp của Bồ-tát là tịnh Phật quốc độ, thành tựu chúng sinh. Bằng lý

---

[2] Chỗ này Huyền Trang dịch khác với La-thập: "Sắp đến giờ ăn. Các vị Ma-ha-tát này thuyết pháp mà chưa đứng dậy, Thanh văn chúng ta cùng các Bồ-tát sẽ ăn ở đâu." La-thập dịch sát với Phạn bản hơn: *kālaḥ paryantībhūtaḥ/ ime ca mahāsattvā nittihanti kutraite paribhokṣyante,* thời *gian sắp hết rồi, mà các vị Ma-ha-tát này không đứng dậy. Họ sẽ ăn ở đâu."*

[3] *Duy-ma kinh chú 8* (tr. 399c): La-thập nói, độc nhất Xá-lợi-phất có ý nghĩ này vì ba lý do. Một, thể do nghiệp kết thành cần được nuôi dưỡng. Hai, tư tưởng đoạn tuyệt với cảnh giới quảng đại, tâm hướng đến pháp không sâu. Ba, suy từ những gì mình cần mà cho rằng người khác cũng vậy."

[4] *Tập dị* 8, tr. 400b2. *Saṅgīti*, D.iii. 228.

tưởng tịnh Phật quốc độ, Bồ-tát hành đạo cho một thế giới an bình, với tất cả điều kiện thuận tiện để khuyến khích ý chí hướng thượng, khích lệ tinh thần cầu học Vô thượng đạo. Đó hẳn là một thế giới mà thiên nhiên không đày đọa các sinh loại, không tàng ẩn các tai họa hay thảm họa bất ngờ. Ở đó thiên nhiên sẵn sàng cung cấp vật thực để chúng sinh duy trì sự sống, phát triển các quan năng; là những điều kiện cơ bản cho các tu tập thiền định. Trong bốn loại thức ăn mà Phật nói, đây là loại thức ăn thứ nhất, đoàn thực.[5]

Nói tóm lại, để cung cấp đoàn thực cho chúng sinh, Bồ-tát xây dựng các cơ sở kinh tế, bao gồm cả việc xây dựng cầu đò, đường sá. Đây là phần tài thí và vô úy thí trong ba loại bố thí ba-la-mật của Bồ-tát.

Ngoài đoàn thực, chúng sinh cũng cần được nuôi dưỡng bằng sự xúc chạm. Mắt cần nhìn sắc; tai cần nghe tiếng. Nếu không được tiếp xúc với cảnh, căn sẽ thoái hóa.[6] Nhưng nếu tiếp xúc với các cảnh đưa đến khổ thọ, tức những cảm giác khó chịu, không như ý, căn sẽ bị tổn hại. Nếu thường xuyên nghe âm thanh chát chúa, tai có nguy cơ điếc. Các căn tổn hại, khuyết tật, các đối tượng để tu tập thiền định do không được tiếp nhận rõ ràng sẽ gây nhiễu loạn tâm trí. Cho nên, Bồ-tát xây dựng tịnh độ với thiên nhiên ưu đãi, cho đến tiếng chim hót, tiếng gió thổi, cùng các loại hoa, hương, thảy đều thuận tiện cho sự tu tập thiền định. Nói theo ngôn ngữ thông tục, tịnh độ của Bồ-tát, trong điều kiện tốt đẹp của xúc thực, là

---

[5] Đoàn thực 團食, hay đoạn thực 段食, *Thành duy thức luận thuật ký*, tr. 367a8; *Câu-xá* 10, tr. 55a8. Hoặc chùy thực 揣食, *Thành thật luận 2*, tr. 251a2.

[6] *Tỳ-bà-sa*, 129, T27n1545, tr. 674a1: thức ăn trưởng dưỡng các căn, tăng ích các đại chủng.

môi trường mỹ cảm, một thiên nhiên đầy cảm hứng nghệ thuật. Tất nhiên nó không đưa đến thác loạn, mà dẫn đến trạng thái tập trung tư duy thiền định, để làm nền tảng cho sự phát triển trí tuệ, quán sát yếu tính chân thật của tồn tại.

Loại thực phẩm thứ ba, ý tư thực, hay tư niệm thực. Thức ăn để duy trì sự sống là hy vọng. Một đám người bị đắm thuyền, chơi vơi giữa đại dương bao la, nhìn thấy đằng xa đống bọt nước mà tưởng là đất liền, họ cố bơi đến. Khi đến nơi, thấy rõ đấy chỉ là đống bọt nước, mất hy vọng, họ đuối sức, buông thả cho chìm lĩm, và chết đuối. Bồ-tát nuôi sống các chúng sinh trong cõi tịnh độ của mình bằng ý chí hướng thượng, bằng tâm Bồ-đề kiên cố.

Sau hết, thức thực, là thức ăn cho dòng tương tục tồn tại từ đời này sang đời khác.[7] Bởi vì tịnh độ của Bồ-tát là thế giới tồn tại của chúng sinh, không phải dành riêng cho các Thánh giả. Các chúng sinh trong đó chết rồi tái sinh, lưu chuyển không ngừng. Bồ-tát hướng dòng tương tục ấy đến Đại Niết-bàn.

Với hai loại thực phẩm trước, Bồ-tát thực hành bố thí ba-la-mật với tài thí và vô úy thí. Với hai loại thực phẩm sau, Bồ-tát thực hành pháp thí. Nói cách khác, theo ngôn ngữ thông tục, với hai loại thực phẩm trước, tịnh độ Bồ-tát là thế giới tự nhiên hài hòa, mà sông, núi không là chướng ngại; đá sỏi, gai,

---

[7] *Tạp a-hàm* 15, kinh 272: Phật bảo Phả-cầu-na (Pali *Phagguna*): "Ở đây Ta nói thức là thức ăn, vậy ngươi nên hỏi như vầy: 'Do nhân duyên gì mà có thức ăn là thức?' Ta sẽ đáp: 'Thức ăn là thức, có thể chiêu cảm hữu trong vị lai khiến cho nó tiếp tục sanh; do có hữu nên có sáu nhập xứ; do sáu nhập xứ làm duyên nên có xúc.'" Pali, S. ii tr.13 Phagguna: *viññāṇāhāro āyatiṃ punabbhavābhinibbattiyā paccayo, tasmiṃ bhūte sati saḷāyatanaṃ, saḷāyatanapaccayā phasso' ti*.

thép các thứ không trở thành công cụ trừng phạt, không trở thành vũ khí để tàn sát. Với hai loại thực phẩm sau, tịnh độ của Bồ-tát là môi trường xã hội an bình, đạo đức, thuận tiện cho những phát triển tinh thần.

Bây giờ chúng ta quay trở lại phương trượng của Duy-ma-cật. Giả sử trong lúc các bậc đại trí giả đang thảo luận các đề tài đạo lý cao siêu, khi ấy chợt có một người nói đến chuyện ăn uống, người ấy tất bị xem thường. Song, chúng ta cũng biết rằng kinh Kim cang Bát-nhã được thuyết sau khi Phật và các Tỳ-kheo đi khất thực và ăn xong như mọi ngày. Nhìn từ nội dung của Kim cang, tư tưởng Đại thừa không thể là những mạn đàm không tưởng. Tất cả bắt đầu từ thực tế sinh hoạt thường nhật. Cho nên, ở đây, ý nghĩ của Xá-lợi-phất lại mở ra một thế giới khác, thực tế và sinh động.

Duy-ma-cật trả lời cho ý nghĩ của Xá-lợi-phất: "Phật dạy tám giải thoát. Nhân giả đã thọ hành. Há còn lẫn lộn giữa sự muốn ăn và nghe pháp sao?" Tám giải thoát, bắt đầu bằng sự siêu việt Dục giới, không còn cần thiết đến đoàn thực. Cho đến cuối cùng, diệt tận định, ở đó vượt qua cả ba giới, không còn tồn tại bất cứ loại thức ăn mang tính hữu lậu nào nữa. Xá-lợi-phất là vị Thanh văn bậc nhất trong các vị chứng diệt tận định. Đối với Ngài, các thức ăn hữu lậu không còn cần thiết. Vả lại, ý nghĩ của Xá-lợi-phất chỉ nhắm đến đoàn thực, loại thực phẩm chỉ tồn tại trong Dục giới.[8] Các Thánh giả từ A-na-hàm trở lên vì sẽ không tái sinh Dục giới nữa, nên loại thực phẩm này không còn cần thiết. Đối với các Thanh văn,

---

[8] *Tỳ-bà-sa*, 130, T27n1545, tr. 676a20: Dục giới có đủ cả 4 loại thực phẩm mà chính yếu là đoạn thực. Sắc giới có ba, trong đó xúc thực là chính. Vô sắc giới cũng có ba mà ba bậc dưới tư thực là chính; phi tưởng phi phi tưởng xứ, thức thực là chính.

Phật dạy quán sát bốn loại thức ăn này để thoát ly chúng và như thế để chấm dứt khổ: "Có bốn loại thức ăn giúp ích chúng sinh, khiến được nuôi lớn và sống còn ở đời, đó là: một, đoàn thực, hai là xúc thực, ba là ý tư thực, bốn là thức thực. Nếu các Tỳ-kheo nào đối với bốn loại thức ăn này mà có tham, có hỷ, thì ắt phải có ưu bi, có trần cấu. Nếu đối với bốn loại thức ăn này mà không tham, không hỷ, thì ắt không có ưu bi, cũng không có trần cấu."[9]

Như vậy, điều rất có ý nghĩa là Xá-lợi-phất chỉ nghĩ đến "các Bồ-tát này" sẽ ăn cái gì, chứ không hỏi về các Thanh văn. "Các Bồ-tát này" là năm nghìn vị vừa mới chứng pháp nhẫn vô sinh, mà quả vị chứng đắc đang ở hàng kiến đạo, tức vừa mới thấy chân lý. Trong hàng Bồ-tát, họ là các Bồ-tát Sơ địa.[10] Trong hàng Thanh văn, họ tương đương các vị Tu-đà-hoàn. Tất cả những vị này đều còn tái sinh Dục giới. Hoặc do nghiệp báo, hoặc do bi nguyện. Còn trở lại Dục giới nên còn cần đến các loại thức ăn mà chính yếu là đoàn thực.

Dù bằng nghiệp lực, hay bằng bi nguyện, dù ở hàng Sơ địa hay Thập địa, hết thảy Bồ-tát đều trở lại thế gian, do đó các ngài không khước từ giá trị dinh dưỡng của các loại thức ăn. Không như các Thanh văn quyết nhập Niết-bàn ngay trong đời này, không tái sinh nữa, thì thức ăn các loại là những thứ không còn cần thiết, nên chấm dứt.

---

[9] *Tạp A-hàm* 15, kinh 375; xem thêm các kinh 372-379. Cf. Pal: S. ii. tr. 103 (*Atthirrāga*). Dẫn và giải thích của *Tỳ-bà-sa* 130, T27n1545, tr. 677a17.

[10] *Đại Bát-nhã* 449, T07n220, tr. 264b23: "Bồ-tát bằng tự tướng Không mà quán sát tất cả các pháp, đã nhập chính tính ly sinh của Bồ-tát (= chứng nhập Sơ địa), không có gì là khả đắc, không có gì được tạo tác, tuyệt đối không sinh khởi. Do tuyệt đối không sinh khởi, nên đắc pháp nhẫn vô sinh."

Trong một giới hạn nhất định, sự gán ghép bốn loại thực phẩm với sự nghiệp xây dựng Phật quốc thanh tịnh của Bồ-tát có vẻ khiên cưỡng. Nhưng từ chỗ suy nghĩ đến sự ăn của Xá-lợi-phất mà những điều thần biến xảy ra tiếp theo đó, tất cả đều tập trung trên ý nghĩa của thức ăn; thế thì sự khiên cưỡng ở đây có thể chấp nhận được. Bởi vì giới hạn của ngôn ngữ, nên khi cần làm rõ một điều này không thể không nói đến một vài điều khác.

Để đáp ứng nghi vấn của Xá-lợi-phất, Duy-ma-cật giới thiệu một thế giới có tên là Chúng hương. Ở đó, tất cả mọi thứ, lâu đài, hoa viên, mặt đất, tất cả được tác thành bởi hương. Điều này quả thật khó nhận thức bởi chúng sinh trong quốc độ của chúng ta đây. Hương là đối tượng của tỉ căn hay khứu giác. Nó cũng được kể là một trong ba thành tố tạo nên đoàn thực.[11]

Thực phẩm nơi thế giới đó được mô tả là có mùi thơm cực kỳ vi diệu, lan tỏa đến vô lượng thế giới khác. Khi một phần cơm ăn dư của đức Phật Hương Tích của thế giới Chúng hương được mang về trong phương trượng của Duy-ma-cật, cả thành Tỳ-da-li đều thưởng thức mùi hương chưa từng có. Những người thọ dụng cơm này, từ nhà Duy-ma-cật, rồi trở về trong vườn xoài nơi Phật đang ngự, mà mùi hương vẫn còn thơm phức. Duy-ma-cật nói cho A-nan biết công dụng của loại thực phẩm hương này: với hạng phàm phu, cơm tồn tại đến bảy ngày mới tiêu hết. Hạng ấy chỉ hấp thụ được phần vật chất của nó, nhưng không thể tiến cao hơn nữa. Đối với các Thanh văn, nếu chưa bước vào chính vị tức chưa dự vào hàng Thánh giả, mà ăn cơm này, cho đến khi nào chứng nhập

---

[11] *Tỳ-bà-sa* 129, T27n1545, tr. 674b22: thể của đoạn thực gồm ba xứ (*āyatanāni*): hương, vị và xúc.

Thánh quả, rời địa vị phàm phu, bấy giờ cơm mới tiêu. Cho đến những vị đã chứng pháp nhẫn vô sinh mà ăn cơm này thì khi nào đạt đến vị nhất sinh bổ xứ, tức còn một đời nữa sẽ thành Phật, bấy giờ cơm ấy mới tiêu. Loại thực phẩm như vậy quả là phương tiện hành Phật sự.

Diễn tả theo một hướng khác, thực phẩm như vậy là một loại hình ngôn ngữ chuyển tải tất cả ý nghĩa mầu nhiệm của đạo lý. Đối với thế giới của chúng ta, ngôn ngữ trước hết là sự kết hợp các âm vận,[12] hoặc đơn âm hoặc đa âm, từ đó quy ước ý nghĩa và nội hàm của sự vật hay sự việc.

Khi một đối tượng nhận thức được lưu trữ trong kho chứa của thức để sau này có thể truy cập như là hoài niệm hay kinh nghiệm, nó được lưu trữ với một tên gọi hay danh. Ảnh tượng được lưu trữ của nó bấy giờ là công năng tiềm thế, tồn tại ở đó cho đến khi hội đủ điều kiện thì tái hiện trở lại. Công năng ấy được gọi là danh ngôn tập khí, tức chủng tử được tích lũy dưới dạng danh ngôn.

Một người phàm phu, chưa hề nghe nói đến Thánh đạo. Đối với người ấy, trong kho chứa không hề tồn tại công năng tiềm thế nào có thể tái hiện như là năng lực dẫn người ấy tiến đến Thánh đạo vô lậu. Nhưng sau một lần nghe nói đến một ý nghĩa nào đó liên hệ Thánh đạo; tất nhiên những gì liên hệ đến Thánh đạo được nghe đó chỉ thuần là danh ngôn. Một danh ngôn luôn luôn vẫn là kết hợp nhiều ảnh tượng nhận thức. Thánh đạo vừa được nghe là điều chưa hề xảy ra trong

---

[12] Mỗi vật được chỉ định bằng một danh (*nāma*). Các danh kết hợp thành cú (*pada*). Các nhà Hữu bộ liệt danh vào hành uẩn. Các nhà Kinh bộ liệt trong sắc uẩn vì cho rằng thể của danh là thanh (*śabda*). Cf. *Câu xá* 5 , T29n1558, tr. 29a23.

bất cứ quá trình nhận thức nào trước đó. Nhưng, cũng giống như một người chưa hề thấy, cũng chưa bao giờ nghe ai nói đến sư tử là cái gì. Một lần, lần đầu tiên, được một người nói đến danh sư tử, với những mô tả chi tiết. Sự mô tả trung thực và sống động, do người nói hiểu rõ các tính chất của sư tử, và cũng nắm vững nghệ thuật diễn tả tức phương tiện thuyết giáo thiện xảo; bấy giờ các ảnh tượng rời rạc trong nhiều đoạn khác nhau từ ký ức của người nghe liên hệ đến ảnh tượng sư tử được ráp nối lại. Ảnh tượng ấy được lưu trữ bằng một danh ngôn. Từ đó về sau, nhiều lần nghe, nhiều lần tư duy về tồn tại của sư tử, về bản tính cũng như sinh hoạt của sư tử, nhiều lần như vậy, cho đến khi danh ngôn tập khí về sư tử đầy đủ điều kiện để tái hiện, người ấy có thể biết rõ sư tử là gì mà không cần tận mắt thấy.

Người được nghe về Thánh đạo cũng vậy. Luận *Câu-xá*[13] nói: "Pháp uẩn mà đức Mâu-ni nói tính số đến 80 nghìn. Tùy quan điểm, hoặc thể của nó là ngữ tức thanh, mà liệt vào sắc uẩn; hoặc cho rằng thể của nó là danh, mà liệt vào hành uẩn." Điều này muốn nói bản chất của ngôn ngữ diễn đạt Thánh đạo trong thế giới này là âm thanh. Phật, Bồ-tát, các Thanh văn vận dụng ngôn ngữ như là phương tiện để đưa người đến giải thoát và giác ngộ. Nhưng trong các thế giới khác, phương tiện thuyết giáo, phương tiện để chuyển tải tư duy về Thánh đạo, không nhất thiết phải là ngôn ngữ. Cho nên, sau khi được Duy-ma-cật giải thích thực phẩm được mang về từ cõi Chúng hương chính là phương tiện chuyển tải Thánh đạo, là một loại hình ngôn ngữ, thì A-nan tán thán là điều chưa từng có, chưa từng nghe. Nhân đó, Phật nói với A-nan: Có cõi Phật lấy ánh sáng của Phật làm Phật sự. Ánh sáng như

---

[13] *Câu-xá* 1, T29n1558, tr. 6a29.

vậy là một loại hình ngôn ngữ khác chuyển tải Thánh đạo. Có cõi lấy y phục, ngọa cụ của Phật làm Phật sự. Có cõi lấy hoa viên, điện đài làm Phật sự. Cho đến, có bốn loại Ma, có tám vạn bốn nghìn cánh cửa phiền não; Phật lấy ngay các thứ đó làm Phật sự, như là phương tiện chuyển tải Thánh đạo để đưa tất cả đi vào cửa giác ngộ.

Sau khi giới thiệu loại thực phẩm vi diệu tối thượng từ thế giới Chúng hương, Duy-ma-cật hỏi trong số các Bồ-tát vị nào có thể đến đó thỉnh một phần cơm về cho đại chúng ở đây dùng. Tất cả im lặng. Nhân đó, có nhận xét đặc biệt của Duy-ma-cật mà qua văn dịch có vẻ khinh bạc: "Nhân giả, đại chúng này há không đáng hỗ thẹn sao?"[14] Và câu trả lời của Văn-thù cũng là lời cảnh giác tương xứng: "Phật dạy, chớ khinh người chưa học." Chi tiết này quả thật thú vị nếu nhìn từ góc độ quan hệ xã giao thông thường, trong sự thù tiếp, trao đổi chủ khách. Bình giải sự kiện này, Khuy Cơ nêu lên bốn lý do: Thứ nhất, chủ đãi khách là lẽ thường; cho nên không có trường hợp khách đi lấy cơm về cho chủ đãi. Văn-thù ngạc nhiên về yêu cầu của Duy-ma-cật, nên khiến đại chúng im lặng.[15] Thứ hai, các Đại sỹ cầu pháp, không quan tâm đến chuyện ăn uống, nên không đáp ứng yêu cầu của Duy-ma-cật. Thứ ba, các Bồ-tát còn bị ô nhiễm bởi thức ăn, nên tuy được yêu cầu mà không đáp ứng. Sau hết, để Duy-ma-cật tự mình thể hiện thần thông du hý tam-muội.

Dù sao, hai vị Đại sỹ này luôn luôn khiến các sinh hoạt thường nhật, xem có vẻ tầm thường, chuyển tải ý nghĩa chân lý siêu việt. Đó là mối quan hệ của hai phương diện nhìn về

---

[14] Bản Phạn gần nghĩa với La-thập. Bản dịch của Huyền Trang làm cho câu văn có vẻ hài hòa hơn.

[15] Trí Khải, Cát Tạng, cũng bình giải đồng quan điểm.

một thực tại, chân đế hay chân lý tuyệt đối, và tục đế, hay chân lý quy ước.

II. NHỮNG GIÁ TRỊ PHỔ QUÁT

Long Thọ nói, giáo pháp của Chư Phật y trên hai chân lý, tương đối hay thế tục đế, và tuyệt đối hay thắng nghĩa đế. Những ai không phân biệt được hai chân lý này, không thể hiểu thấu giáo pháp thâm sâu.[16] Cho nên, từ chỗ quy ước trong mối quan hệ giao tiếp thường nhật, trao đổi của hai vị Đại sỹ mà phong cách ngôn ngữ có vẻ nghịch thường đối với hàng trưởng giả bấy giờ dẫn vào thế giới mà ở đó những giá trị cũng nghịch thường so với những gì được chúng ta nhận thức bằng các giác quan thường nhật.

Quả thật, chúng ta vốn chỉ quen với những giá trị được nhận thức bởi mắt, tai thường nghiệm. Vượt qua giới hạn đó, là thế giới huyễn hoặc, không tưởng. Chúng ta giống như những con cá trong câu chuyện cổ, nghe những gì con rùa kể sau chuyến du lịch dông dài trên đất liền, tất cả đều là bịa đặt. Giới hạn ấy còn khắt khe hơn nữa, khi những gì người khác nhận thức và tư duy khác với ta. Tất cả mọi nền văn minh đều cố nâng nhận thức cá biệt của các thành viên của nó lên tầm cao hơn, phổ quát hơn, những giá trị được chấp nhận bởi nhiều cá thể hơn. Một nhà thiên văn học Trung Hoa khi nhìn lên những ngôi sao gần nhau bên kia bờ sông Ngân; ông liên kết chúng lại thành hình ảnh cô gái dệt lụa. Ông gọi đó là chòm sao Chức nữ. Ông có thể cười thầm, khi nghe một nhà thiên văn Hy Lạp, cũng nhìn chòm sao đó, gọi đó là một cây đàn thất huyền. Cho nên, chúng ta không mong đợi tấm lòng

[16] *Trung luận*, k. xxiv.8-9.

bao dung quảng đại của một người mà suốt đời nhận thức không ra khỏi lũy tre làng.

Người hành Bồ-tát đạo vì vậy thường được hướng dẫn chu du bằng trí tưởng tượng qua nhiều thế giới hệ khác nhau; để thấy vô vàn sai biệt nhưng cũng thấy tính bình đẳng qua vô vàn sai biệt ấy.

Trong kinh Hoa nghiêm,[17] Bồ-tát Kim Cang Tạng nương oai thần của Phật thuyết minh mười địa của Bồ-tát. Khi giới thiệu địa thứ nhất, trong đó Bồ-tát bắt đầu dự hàng Thánh giả, tự khẳng định mình là một thành viên trong gia tộc của Như lai, của tất cả Như lai chứ không phải chỉ một Như lai. Để đạt được điều đó, trước hết, Bồ-tát kia cần phải thành tựu mười đại nguyện, mà mỗi nguyện đều hướng đến tất cả Như lai, tất cả chúng sinh, tất cả đại dương thế giới, quảng đại như hư không. Tất cả chúng sinh, hoặc hữu hình hoặc vô hình, hoặc có tưởng hoặc không có tưởng, hoặc thai sinh, hoặc thấp sinh, vô lượng vô biên sai biệt. Tất cả mọi hình thái thế giới: hoặc thế giới cực kỳ nhỏ bé, hoặc cực kỳ to lớn, hoặc đứng thẳng, hoặc đứng nghiêng, hoặc lộn ngược, hoặc bằng phẳng, hoặc tròn, hoặc vuông, trùng trùng như trong mạng lưới của Đế Thích. Tất nhiên, lớn hay bé, thẳng hay nghiêng, hay lộn ngược, hay bằng phẳng, đều so với vị trí đứng của chúng sinh trong thế giới hệ này. Nguyện của Bồ-tát chỉ có thể lớn, tâm tư chỉ có thể bao dung, nếu vị ấy biết rằng từ vị trí đứng thẳng của mình mà ở nơi kia, trong thế giới phương trên hay phương dưới, tồn tại các chúng sinh đang di chuyển với trạng thái chúc đầu xuống; biết vậy mà vẫn không cho là nghịch thường, là điên đảo. Từ đó mới có thể chấp nhận những giá

---

[17] *Hoa nghiêm*, bản 60, quyển 23, tr. 545b09; bản 80, quyển 34, tr. 181c10. Cf. *Daśabhūmika*, tr. R. 15.

trị cá biệt ở đó cũng bình đẳng như ở đây; hết thảy bình đẳng như hư không.

Cho nên, khi Duy-ma-cật thị hiện thần thông du hý, khiến cho đại chúng từ nơi phương trượng của mình trông thấy thế giới Chúng hương, mà các vật liệu xây dựng đều là hương. Và rồi, một hóa thân Bồ-tát lại vượt qua vô số thế giới để đến đó; nếu khi nhìn hoạt cảnh ấy mà các đại chúng ở đây thảy đều ngạc nhiên, thấy điều chưa từng thấy, khó tin, khó biết, khó chấp nhận đó là hiện thực. Điều cũng là tự nhiên.

Rồi trong thế giới kia, khi hóa Bồ-tát xuất hiện; các đại chúng ở đó cũng kinh ngạc, thấy điều chưa từng thấy: ở đâu, thế giới nào, lại tồn tại sinh vật tý hon, bé như một vi sinh vật so với thân thể cực đại ở đây? Tuy bé nhỏ như thế, nhưng sao lại có thần thông quảng đại như thế, vượt qua bao nhiêu thế giới hệ để đến đây, điều mà Bồ-tát cực đại thân ở đây không ai làm được? Sau khi biết được có thế giới như vậy, các Bồ-tát này muốn được hướng dẫn đến đó. Trước khi các Bồ-tát ấy lên đường, đức Phật Hương Đài của thế giới Chúng hương giáo giới họ: Hãy thu lại mùi hương, hãy thu nhỏ thân thể, và cẩn thận chớ sinh tâm khinh mạn. Đó có thể là bài học khởi đầu cho việc giao lưu văn hóa liên vũ trụ cho các Bồ-tát. Nhưng đại chúng vẫn còn khó tin tồn tại những thế giới khác trong đó có sinh vật thông minh như ở trong trái đất này. Vậy, hãy gác qua không gian vũ trụ vô cùng tận ấy, mà xem đó chỉ là mô tả hình tượng, để hướng dẫn mở rộng tầm nhận thức vốn chật hẹp của chúng ta vì chỉ biết cái gì là tồn tại và chân lý, nếu cái đó phù hợp với quy luật nhận thức của ta.

Điều mà chúng ta có thể học được từ hoạt cảnh thị hiện thần thông của Duy-ma-cật, là hãy tưởng tượng một sứ đoàn truyền giáo, đi đến một địa phương xa lạ, trong đó sắc thân

được đánh giá là xấu xí hơn, vì màu da không trắng trẻo, thân không cao lớn; tư duy cũng thấp kém hơn, vì không tín ngưỡng tồn tại đâu đó một đấng Chí tôn nhân từ nhưng đôi khi cũng hung bạo nếu loài người chống lại ý định của ngài bất kể ý muốn ấy là thế nào. Trong cách đánh giá ấy, cái gì sẽ xảy ra? Những cuộc tàn sát không thương tiếc, do bên này hay bên kia. Chấp nhận những giá trị dị biệt trong những nền văn hóa dị biệt, đó là điều kiện cơ bản cho một thế giới hòa bình. Đó là bài học lịch sử viết bằng máu của nhân loại.

Thế thì, điều cần thiết với một vị Bồ-tát, sau khi đã đi vào cánh cửa bất nhị, bấy giờ điều cần làm là làm sao để mở rộng tâm tư bình đẳng đến mọi chúng sinh trong vô vàn thế giới sai biệt? Cho nên, Phật Hương Tích sau khi căn dặn các Bồ-tát những điều cần làm để đến tiếp xúc với thế giới Ta-bà, Ngài kết luận: "Bởi vì mười phương quốc độ đều như hư không." Hư không vốn quảng đại, vô hạn, bình đẳng; tâm tư của Bồ-tát cũng vậy, quảng đại, vô lượng, bình đẳng. Bằng tâm tư đó mà đi trên Thánh đạo.

Trong thế giới bên kia, bài học cho các Bồ-tát lên đường đi vào thế giới vô tận là vậy. Bên này, Duy-ma-cật cũng khuyến giáo đại chúng: "Đừng ăn cơm này với ý hữu hạn; vì như vậy sẽ khó tiêu." Ông lại nói thêm: "Đừng lấy đức trí nhỏ mà đo lường phước huệ vô lượng của Như lai. Nước của bốn đại dương còn có thể khô cạn, chứ cơm này vô tận… Tại sao? Vì đó là thức ăn còn dư của người đã thành tựu công đức của vô tận giới, định, huệ, giải thoát, và giải thoát tri kiến."

Vượt qua định kiến hình thành từ nhận thức thường nghiệm, giới hạn các quan năng, để tiến tới những giá trị tâm linh phổ quát; đó là thuận tự trong quá trình tu dưỡng để khai phóng tâm tư. Cho nên, tiếp theo sau đó, Duy-ma-cật hỏi các Bồ-tát

từ nước Chúng hương về sự thuyết pháp và tu tập trong thế giới đó. Các Bồ-tát này thuyết minh: "Như lai ở quốc độ chúng tôi không thuyết pháp bằng ngôn ngữ, mà chỉ dùng các hương thơm khiến cho tất cả trời và người có thể thâm nhập luật hành. Mỗi Bồ-tát ngồi dưới những cội cây hương, cảm nhận mùi hương vi diệu của cây mà chứng nhập tam-muội Nhất thiết công đức tạng. Ai chứng được tam-muội này tất đầy đủ các phẩm chất mà Bồ-tát có."

Sự nghe pháp, và sự tu tập như vậy quả thật đơn giản. So với thế giới của chúng ta, có quá nhiều điều cần phải học, quá nhiều điều cần phải làm. Như thuyết minh của Duy-ma-cật cho các Bồ-tát từ cõi Chúng hương: "Chúng sinh trong cõi này cang cường, khó chuyển hóa, nên Phật giảng thuyết bằng ngôn ngữ cứng rắn để điều phục. Ngài nói: Đây là địa ngục. Đây là súc sinh… Đây là tà hành của thân; đây là quả báo của tà hành của thân… cho đến… Đây là hữu lậu, đây là vô lậu. Đây là chính đạo, đây là tà đạo. Đây là hữu vi, đây là vô vi. Đây là thế gian, đây là Niết-bàn…"

Do cách ăn và những gì được dùng làm thức ăn; do biểu hiện ngôn ngữ mà những gì cần học, nhiều điều cần tu không giống nhau; từ đó hình thành những giá trị cá biệt. Nhưng không vì vậy mà có sự phân biệt hơn kém. Không phải cao đẹp hơn, hay cao thượng hơn, vì nhỏ bé mà xinh xắn dễ thương, hay to lớn mà thô kệch; không phải hay vì lời nói khắc khổ, dài dòng, hay nhẹ nhàng mà ngắn gọn. Mọi giá trị sai biệt đều bình đẳng. Từ đó phát hiện, qua những giá trị sai biệt, tồn tại những giá trị phổ quát giữa các thế giới hệ khác nhau. Cho nên, nghe xong, các Bồ-tát từ cõi Chúng hương đều cất tiếng ca ngợi: "Thật chưa từng nghe. Đức Thế tôn Thích-ca Mâu-ni Phật đã ẩn đi vô lượng khả năng tự tại, hóa độ chúng sinh bằng pháp mà người nghèo ưa thích. Các Bồ-

tát ở đây cũng nhẫn nại những khó nhọc, bằng vô lượng đại bi mà sinh nơi cõi Phật này."

Thật vậy, các vị này thoạt tiên nhận xét chúng sinh ở cõi Ta-bà thuộc loại "nghèo khó nhưng ương ngạnh." Sau đó tỏ ra hối hận vì nhận xét này, khi được nghe Phật Thích-ca thuyết pháp. Họ nói: "Bạch Thế tôn, lúc mới nhìn thấy thế giới này chúng con có ý tưởng nó thấp kém, bây giờ hối hận, chẳng còn ý đó nữa. Vì sao? Vì các phương tiện diệu dụng của chư Phật thật là bất khả tư nghị."

Phát biểu này mang ý nghĩa xác nhận giá trị phổ quát. Giá trị phổ quát đó là tính bình đẳng giữa tất cả mọi quốc độ trong tất cả mười phương thế giới. Như Phật đã nói với A-nan: "Hết thảy Chư Phật đều bình đẳng về hình sắc, uy quang, vẻ đẹp, tướng hảo, chủng tộc, giới, định, huệ, giải thoát, giải thoát tri kiến…"

Tính bình đẳng được ví dụ như hư không. Hư không ở đây không phải là khoảng không gian trống không giữa các vật thể hữu hình mà mắt thường có thể phân biệt hoặc sáng hoặc tối. Tính bình đẳng của hư không không có nghĩa là xóa hết tất cả dấu vết sai biệt để còn lại một thực tại trống không. Tất cả vẫn tồn tại ở đó; khi mọi vật sinh, hư không không tăng; khi các thứ biến mất, hư không không giảm. Không sinh, không diệt, không tăng, không giảm, là những yếu tính để có thể nhận biết hư không.

Để đạt đến tính bình đẳng như hư không đó, đức Phật Thích-ca Mâu-ni đã thuyết minh cho các Bồ-tát Chúng hương về môn giải thoát của Bồ-tát gọi là "Tận vô tận."[18] Tận, tức kiệt

---

[18] Skt. *kṣayākṣayo nāma bodhisattvānām vimokṣaḥ*.

tận, xóa sạch hết mọi thứ cho đến khi tất cả không còn gì.

Thế nào là tận? Các pháp hữu vi đều có xu hướng suy hao, tàn hoại, kiệt tận. Hoặc tuổi thọ cạn hết, hoặc phước đức cạn hết, như có hạng chư thiên kia, do sự kiệt tận ấy mà chết nơi đó để tái sinh nơi đây. Hoặc Tỳ-kheo kia tu tập cho đến khi dứt sạch hết các lậu hoặc ô nhiễm, vị ấy trở thành vô lậu, tâm giải thoát, huệ giải thoát, ngay trong đời này bằng thắng trí, tự thân chứng ngộ và an trú.[19] Nói tóm lại, để đạt đến Niết-bàn giới vô vi, Tỳ-kheo cần phải làm cạn kiệt tất cả khát ái, ly dục. Pháp như vậy được nói tối thượng trong tất cả các pháp hữu vi và vô vi.[20] Nghĩa quy ước của tận và vô tận là như vậy.

Theo nghĩa đó, khi Duy-ma-cật được Văn-thù hỏi, "Bồ-tát nên nhìn đời như thế nào"; đáp: Bồ-tát nhìn đời như nhà ảo thuật nhìn vật ảo hay người ảo mà mình tạo ra.[21] Thanh văn hay Bồ-tát đều khởi đi từ một thế giới quy ước như vậy. Bởi thế gian này chỉ là tuồng huyễn hóa, không thực, nên Bồ-tát đi tìm một cái gì đó chân thực không hư dối. Khởi điểm như vậy là chối từ thế giới đang tồn tại trước mắt. Như người đi tìm lõi cây, bóc dần các lớp vỏ ngoài, cho đến khi tìm thấy cái gì là lõi cây chắc thực.

Đó là cái nhìn lạnh lùng về thế giới, nhân sinh. Bởi vì, mọi pháp trong thế giới Ta-bà này, có vị ngọt của sắc thì đồng thời cũng có tai họa của sắc. Cho nên, đức Phật dạy: Biết

---

[19] Định cú Pali, nói về Tỳ-kheo đắc A-la-hán: *idha, bhikkhave, bhikkhu āsavānaṃ khayā anāsavaṃ cetovimuttiṃ paññāvimuttiṃ diṭṭheva dhamme sayaṃ abhiññā sacchikatvā upasampajja viharati.*

[20] Cf. A. ii. 34: *yāvatā, bhikkhave, dhammā saṅkhatā vā asaṅkhatā vā, virāgo tesaṃ aggamakkhāyati, yadidaṃ …taṇhākkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ.*

[21] Phẩm vii "Quán chúng sinh."

thân này như bọt nước, các pháp như quáng nắng, như ảo ảnh; ai hiểu rõ điều đó, thoát khỏi cảnh giới của Tử thần.[22] Trên giường bệnh, Duy-ma-cật cũng giảng giải cho khách đến thăm bệnh chân lý như vậy về nhân sinh: "Thân này như đống bọt, không thể vốc nắm. Thân này như bong bóng nước, không tồn tại lâu dài. Thân này như quáng nắng bốc từ khát vọng yêu thương. Thân này như cây chuối, ruột không lõi chắc. Thân này như huyễn, hình thành bởi ý nghĩ điên đảo..."[23]

Dù vậy, thân này đang tồn tại, và cần được nuôi dưỡng để tồn tại. Nó được nuôi dưỡng bởi bốn loại thực phẩm, mà chính yếu ở đây là đoàn thực, thực phẩm vật chất. Thực tế là, loại thực phẩm ấy sau khi được hấp thu nó bài tiết ra những thứ ghê tởm. Cho nên Phật thí dụ, người thâu nạp đoàn thực, như kẻ lữ hành qua hoang mạc phải ăn thịt đứa con duy nhất thân yêu để sống. Sau khi ăn thịt con, nó vừa đi vừa kêu khóc: "Con tôi đâu? Con tôi đâu?"[24]

Nhưng trong thế giới Chúng hương, loại thực phẩm được hóa thân Duy-ma-cật mang về cho đại chúng, không để lại hậu quả đáng tởm như vậy. Mà thực phẩm ấy, tuy cũng là loại đoàn thực, dù được ăn bởi kẻ phàm phu, vẫn lưu lại mùi hương vi diệu, không đáng nhàm tởm. Đoàn thực ở đó được nhận thức như là phương tiện thuyết pháp của Phật.

Giữa hai thế giới, giá trị của cùng loại thực vật không giống nhau. Vậy thì, trong mỗi thế giới riêng biệt, các pháp tồn tại với giá trị riêng biệt, đặc thù của chúng. Để vượt lên những

---

[22] Dhp. 46.
[23] Phẩm ii "Phương tiện."
[24] *Tạp A-hàm 15*, kinh 373, tr. 102b18. Pāli, *Puttamaṃsa*, S.ii.98.

giá trị quy ước này, Duy-ma-cật khuyến cáo đại chúng không nên ăn cơm từ cõi Chúng hương bằng ý hữu hạn, bằng tâm ý bị ràng buộc trong giới hạn phương vực. Vượt lên giới hạn cá biệt của thế giới là để tiến lên nhận chân giá trị phổ quát, nhận thức tính bình đẳng của tất cả.

Nền tảng để đạt đến giá trị phổ quát, tính bình đẳng ấy là gì? Đức Phật Thích-ca nói với các Bồ-tát từ cõi Chúng hương: "Bồ-tát không kiệt tận hữu vi, không an trú vô vi. Thế nào là không kiệt tận hữu vi? Không rời đại từ, không xả đại bi, sâu sắc phát tâm cầu Nhất thiết trí không quên lãng; giáo hóa chúng sinh không hề biết mệt mỏi…"

Cũng như trong đời sống thường nhật, ta đến với một người bằng tất cả tấm lòng yêu thương chân thật, thì cá tính dù thế nào cũng không là bức tường ngăn cách giữa ta và người. Ở đây cũng vậy, bằng tâm đại bi, Bồ-tát đến với thế gian không phải để cào bằng mọi giá trị của thế gian; nhưng để tự mình thấy và chỉ cho mọi người thấy đâu là giá trị chân thực. Như vậy cho nên Bồ-tát không giữ chặt cái thấy của mình để cưỡng đặt lên những người khác. Chúng sinh trong thế giới Chúng hương có thân thể cao lớn, đồ sộ, luôn luôn toát ra mùi hương vi diệu. Chúng sinh trong thế giới Ta-bà này thân hình bé xíu, lại thường tiết ra mùi hôi hám. Nhưng chân lý của cái đẹp không thuộc về thế giới kia hay thế giới này. Không san bằng hết mọi dị biệt của hữu vi để đạt đến cái vô vi bình đẳng. Như vậy Bồ-tát không tận hữu vi, không trụ vô vi.

Từ thế giới Chúng hương xa xôi kia, mà mọi thứ được làm bằng hương kia, đến nơi Ta-bà ô trược này, để học môn giải thoát Tận-Vô tận, để rồi trở về quốc độ kia với tâm tư như hư không, vì Phật tính vốn bình đẳng như hư không trong tất cả

mọi loài, mọi quốc độ, với sự tôn kính vô cùng đối với đức Phật ở đây, đồng cảm vô hạn với các Bồ-tát thị hiện trong thế giới này, và yêu thương không cùng tận với hết thảy chúng sinh chìm ngập trong cõi Tà-bà đầy thống khổ nhưng cũng cực kỳ ương ngạnh này.

Không tận hữu vi, Bồ-tát chấp nhận sự tồn tại của dị biệt giữa các loại chúng sinh mà kiến thiết quốc độ thanh tịnh. Không trụ vô vi, Bồ-tát nhận thức tính bình đẳng như hư không trong tất cả các loại chúng sinh, nên mọi giá trị cá biệt đều được kính trọng như là giá trị phổ quát. Không tận hữu vi, nên Bồ-tát xây dựng quốc độ thanh tịnh không bằng hận thù tranh chấp. Không trụ vô vi, nên Bồ-tát xây dựng quốc độ thanh tịnh bằng tình yêu và sự kính trọng giữa các loại chúng sinh.

III. NHÂN CÁCH SIÊU VIỆT

Bài pháp mà đức Thích Tôn giảng cho các Bồ-tát Chúng hương về môn giải thoát gọi là "Tận-Vô tận" là nội dung mà Bồ-tát cần học tập để theo đó sống và hành động với tâm tư mở rộng, bao dung, vượt lên mọi giới hạn quốc giới, chủng tộc, thiết lập những giá trị phổ quát để tất cả mọi cộng đồng sinh loại cùng tồn tại trong ý nghĩa bình đẳng, tương thân và tương kính. Tuy nhiên, những giá trị phổ quát cũng vẫn còn là giá trị quy ước. Chúng được nhận thức trong mối quan hệ giữa bên này và bên kia, dù được nói là siêu việt cả hai bên. Chân lý được nhận thức từ mối quan hệ là chân lý tương đối. Đó là hiện thực được nhìn từ những mặt đối lập: tịnh và uế, chết và tái sinh… Các triết gia tư biện suy lý sẽ đưa các mặt đối lập của thực tại này đi đến một chỉnh thể thống nhất bằng quá trình biện chứng. Hiện thực tự phủ định chính nó để trở thành phi thực. Hiện thực không tự phủ định, không là một

mâu thuẫn nội tại, hiện thực ấy sẽ không trở thành cái gì cả. Nó không trở thành cái khác với nó hiện hữu, hiện thực như vậy là im lìm bất động, không trở thành. Cái gì không đang trở thành, cái đó không đang là gì cả. Thực và bất thực, cặp mâu thuẫn này được nâng lên thành tổng đề, là Thực tại Tuyệt đối bất nhị.

Long Thọ nói: "Cái gì là duyên khởi, tôi nói cái đó là tính Không. Tính Không ấy là giả danh. Và chính nó cũng là trung đạo."[25]

Mỗi xã hội bao gồm nhiều cá thể. Mỗi cá thể quan hệ hỗ tương cùng tồn tại. Quy luật tồn tại đó phù hợp với điều mà Long Thọ nói là tính Không. Tính Không ấy vẫn là khái niệm quy ước tức giả danh. Nhưng nhìn từ điểm thống nhất của hai mặt thực tại, hay của mọi tồn tại, hỗ tương quan hệ, thì tính Không ấy là giá trị phổ quát mà trên nền tảng đó mọi thành viên xã hội cùng tồn tại trong hỗ tương quan hệ. Giá trị phổ quát đó, nói một cách rộng rãi, là nền tảng cho mọi xã hội dị biệt cùng tồn tại, là điều mà Long Thọ nói là Trung đạo.

Giá trị phổ quát của xã hội ấy luôn luôn được biểu hiện nơi một người, hiện thân nơi một nhân vật lịch sử. Đó là kinh

---

[25] MK. xxiv. 18: *yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatāṃ tāṃ pracakṣmahe/ sā prajñapti upādāya pratipat saiva madhyamā*. Hán dịch của La-thập: 衆因緣生法我說即是無亦爲是假名亦是中道義. Cách dịch khiến các nhà giải thích phổ thông hiểu rằng: pháp sinh bởi nhân duyên, pháp ấy là không, là giả danh, và trung đạo. Nhưng trong Phạn bản, không phải pháp duyên khởi là giả danh và trung đạo; mà tính Không là giả danh và trung đạo. Bởi, đại từ *sā* trong nửa tụng dưới là giống cái không thể thay thế từ *pratītyasamutpādaḥ* (duyên khởi) vốn là giống đực. Tất nhiên nó (*sā*) thay thế từ *śūnyatām* (tính Không) trong nửa tụng trên, vì từ này giống cái. Xem giải thích của Candrakīrti, *Prasannapada*.

nghiệm lịch sử. Do đó để nhận thức một cách minh nhiên và thâm nhập giá trị phổ quát, người ta chiêm nghiệm lịch sử qua từng nhân vật đại biểu. Ở đây, nếu ta nói, giá trị phổ quát là điều mà Long Thọ gọi là trung đạo; thì trung đạo ấy được nhân cách hóa, được hiện thân như là Như lai. Như lai là Tuyệt đối thể của tồn tại. Nhưng cứ từng thời điểm đặc thù Như lai xuất hiện để biểu trưng giá trị đặc thù của thời điểm lịch sử ấy. Bởi vì, Như lai, trước hết là nguyên lý như thực của tồn tại nó như là chính nó. Cái gì tồn tại nó như là nó, cái đó luôn luôn như vậy là như vậy, không biến đổi.[26]

Đây là ý nghĩa cho đoạn kinh, sau khi các Bồ-tát Chúng hương trở về quốc độ của mình, ở đây đức Phật Thích-ca hỏi Duy-ma-cật: "Khi Ông muốn thấy Như lai, Ông thấy Như lai như thế nào?"[27] Duy-ma-cật trả lời: "Khi con muốn thấy Như lai, khi ấy con thấy Như lai bằng sự không thấy. Con thấy Như lai không sinh từ tiền tế, không đến từ hậu tế, không tồn tại trong hiện tại."[28]

Ông nói tiếp: "Bởi vì tự tính Như của sắc là phi sắc; tự tính Như của thọ là phi thọ. Cho đến, tự tính Như của thức là phi thức."

Như lai như vậy là thực tại của thắng nghĩa, chân lý tuyệt đối. Tùy nhân duyên, tùy điều kiện thích hợp, bởi thời gian và phương vực, Như lai xuất hiện trong muôn vàn sai biệt. Thì ở

---

[26] *Candrakīrti*, *Prasannapadā*, tr. 265: *tathābhāvo'vikāritvaṃ sadaiva sthāyitā*.

[27] VKN: *yadā tvaṃ kulaputra tathāgatasya darśanakāmo bhavasi kathaṃ tvaṃ tathāgataṃ paśyasi?*

[28] VKN: *yadāhaṃ bhagavaṃs tathāgatasya darśanakāmo bhavāmi tadā tathāgatam apaśyanayā paśyāmi pūrvāntato 'jātam aparantato saṃkrāntaṃ pratyutpanne dhvany asamhitaṃ paśyāmi*.

đây, trong thế giới quy ước, Duy-ma-cật là ảnh chiếu từ cảnh giới thắng nghĩa ấy. Cho nên, không phải ngẫu nhiên hay vô tình mà Xá-lợi-phất lại hỏi Duy-ma-cật: "Ông thác ở đâu mà tái sinh nơi này?" Duy-ma-cật hỏi trở lại: "Pháp mà Thượng tọa tự thân chứng ngộ, pháp ấy có chết đi và tái sinh chăng?"[29]

Đoạn đối đáp này cũng có ý nghĩa đặc thù. Trước hết, Xá-lợi-phất hỏi Phật: "Cư sỹ Duy-ma-cật này chết từ cõi Phật nào mà tái sinh đến cõi Phật này?" Phật không trả lời mà bảo Xá-lợi-phất nên hỏi thẳng Duy-ma-cật. Rồi hỏi đáp xảy ra như đã dẫn.

Bởi vì trong đoạn dịch của La-thập không có việc Xá-lợi-phất hỏi Phật trước, cho nên các bản chú giải Trung Hoa dựa trên bản dịch này không biết đến ý nghĩa trực tiếp và gián tiếp trong vấn đáp này.

Đối với hàng Thanh văn, thân Phật là thân ngũ uẩn, chịu chi phối của quy luật sinh diệt. Vì vậy mới có sự kiện Phật bệnh và A-nan đi xin sữa bò và nhân đó mà có Duy-ma-cật chất vấn.[30] Cũng theo ý nghĩa đó Xá-lợi-phất muốn biết Duy-ma-cật chết ở đâu mà sinh ở đây, có sinh có chết.

Được Phật khuyến khích, Xá-lợi-phất hỏi thẳng ý nghĩ của mình với Duy-ma-cật, nhưng lại không nhận được câu trả lời tương ứng với câu hỏi. Ông giải thích: "Chết là tướng gián đoạn của các hành. Sinh là tướng tiếp nối của các hành."[31]

---

[29] VKN: *sthavireṇa dharmaḥ sākṣātkṛtaḥ kaccit tasya dharmasya cyutỉ upapattir vā?*

[30] Xem phẩm iii "Chúng đệ tử."

[31] Các bản Hán dịch có hơi khác với Phạn, VKN: *cyutir iti... abhisaṃskāralakṣaṇapadam etat upapattir ity abhisaṃskāraprabhanda*

Điều đó khẳng định sống và chết là những hiện tượng tiếp nối như những con sóng trên đại dương. Khẳng định này được thấy trong tất cả kinh điển Phật giáo, nguyên thủy cũng như Đại thừa. Tuy nhiên, trong khẳng định của Duy-ma-cật còn hàm chứa tính đồng nhất giữa hai thế giới mặc dù trên mặt hiện tượng cả hai cách biệt bởi không gian, và cả thời gian. Cho nên, trong ý nghĩa cứu cánh, Duy-ma-cật không thuộc về thế giới này, cũng không thuộc về thế giới kia.

Trong đối thoại này, chúng ta cần có nhận thức về quan điểm Ba thân trong giáo nghĩa Đại thừa. Nếu hỏi về Pháp thân, thì như Duy-ma-cật đã trả lời Phật: "Thấy Phật bằng sự không thấy." Bởi vì Như tính của sắc là phi sắc. Pháp thân Phật là Như tính. Không thể nhìn Phật bằng sắc; không thể nghe Phật bằng âm thanh; ai hành như vậy là hành tà đạo, không thể thấy Phật. Phật được thấy từ Pháp thân; vì thân Phật là Pháp thân. Nhưng Pháp tính thì vượt ngoài nhận thức. Trong kinh *Kim cang*, Phật nói như vậy.[32] Thân Phật, như là pháp tính, như vậy là thân tịch diệt, tuyệt đối vắng lặng, không dao động như đại dương không chút gợn sóng. Thân như vậy không thể thấy, không thể diễn đạt. Bồ-tát là con chân thật của Phật, lưu xuất từ thân như vậy, từ pháp tính như vậy, nên Duy-ma-cật không thể trả lời ngài Xá-lợi-phất là sinh ở đâu và chết ở đâu.

..., chết là hình thái của các tác hành; sự tiếp nối của các tác hành.

[32] *Vajracchedikā*: *ye māṃ rūpeṇa cādrākṣurye māṃ ghoṣeṇa cānvayuḥ | mithyāprahāṇaprasṛtā na māṃ drakṣyanti te janāḥ ||1|| dharmato buddhā draṣṭavyā dharmakāyā hi nāyakāḥ | dharmatā ca na vijñeyā na sā śakyā vijānitum* ||2|| Bài kệ thứ hai trong Phạn bản, không có trong bản dịch của La-thập. Hán dịch của Huyền Trang: 應觀佛法性 即導師法身 法性非所識 故彼不能了.

Thế nhưng, như mặt trăng bất động giữa hư không, mà ảnh của nó hiện khắp nơi; nơi nào có nước, nơi đó có trăng; tỏ hay mờ tùy theo nước trong hay đục, nước lặng hay nước sóng. Cũng vậy, Pháp thân Phật bất động, tịch tĩnh, nhưng tùy theo cơ cảm, tùy thời và tùy chốn, được thấy xuất hiện, rồi biến mất. Đó là thân Ứng hóa tùy theo loại, tùy theo thời. Đó là thân mà hết thảy phàm phu có thể thấy, có thể nghe; nhờ đó mà được biết pháp, thấy được đạo, để dẫn đến chứng đắc giải thoát, Niết-bàn. Cho nên, tuy Duy-ma-cật không trả lời, thì Phật trả lời thay: Duy-ma-cật từ một thế giới có tên là Diệu hỷ; ở đó có Phật hiệu là Vô Động. Ông từ đó mà đến nơi này.[33] Để minh giải ý nghĩa đến và đi, từ cõi Phật này đến cõi Phật khác, Duy-ma-cật nói với Xá-lợi-phất: Ánh sáng mặt trời luôn luôn đến nơi nào có bóng tối, không phải vì ánh sáng mặt trời có xu hướng cọng tồn với bóng tối. Nhưng nơi nào bóng mặt trời xuất hiện, nơi đó bóng tối đi mất. Đó là ý nghĩa Bồ-tát từ tịnh độ đi đến uế độ.

Dù là tịnh độ hay uế độ, dù ở đây hay ở kia, thảy đều là biểu hiện từ phương tiện trí của Phật. Cho nên, thân Phật và quốc độ Phật cùng tương ứng, như trăng với nước. Thế giới Diệu hỷ, được giả thiết là bản nguyên bản khởi của Duy-ma-cật, trong tự tính, tồn tại như là pháp tính, thì thế giới đó không đến, không đi, không sinh, không diệt. Nhưng khi thế giới thị hiện cho chúng sinh thấy, nơi đó cũng có sự hiện diện của loài người, loài trời, cũng có các hàng Thanh văn, Bồ-tát, thì nơi đó, một cách tương ứng, cũng tồn tại những núi, những sông, mặt trời, mặt trăng, các vì sao, v.v. Thế giới có đến, có

---

[33] Khuy Cơ, tr. 1107a: "Phật hiệu A-súc, đây dịch là Vô Động. Tám gió không nhiễu, bốn Ma không xâm, thường an trú, không biến đổi, nên gọi là Vô Động. Vì để hóa độ chúng sinh, Ông từ đó tái sinh nơi đây."

đi. Nếu Duy-ma-cật tự thân đã từ đó mà đến, thì Ông cũng có thể mang cả thế giới ấy đến nơi đây. Khi ấy, cả thế giới Diệu hỷ to lớn, huy hoàng tráng lệ kia, bỗng chốc nằm gọn trong lòng tay của Ông, và tất cả đại chúng đang hiện diện trong vườn xoài của kỹ nữ Am-ma-bà-lị đều có thể chứng kiến. Trong khi đó, những ai trong cõi Diệu hỷ mà có thần thông, đều cảm nhận thế giới này bị lệch ngoài quỹ đạo của nó; tất cả đều kinh sợ. Như vậy, dù thế giới Diệu hỷ là cõi tịnh độ, nhưng đó không phải là thế giới vĩnh hằng. Nó có thể bị chuyển dịch, tất bị chi phối bởi quy luật sinh diệt, vô thường. Các Thanh văn, Bồ-tát trong đó chợt kinh sợ, cho nên các vị ấy cũng không phải đang tồn tại trong cảnh giới vô vi. Họ cũng chịu quy luật sinh diệt như thế giới mà họ đang sống.

Duy-ma-cật từ đó đến. Các đại chúng ở đây cũng có thể tái sinh đến đó, nếu nhân duyên thích hợp. Đến điểm này thì ý nghĩa bình đẳng giữa các quốc độ được nâng lên một tầng nhận thức nữa. Và ở trong ý nghĩa đó, giá trị phổ quát bấy giờ được nhận thức từ bản thể luận, từ trong tự tính bản nguyên của nó.

Cho đến đây, lý tưởng Bồ-tát đạo, kiến thiết một thế giới Phật tính, mà tự tính là bình đẳng như hư không, đã được trình bày đến điểm tận cùng lý tính của nó.

Vậy rồi, vườn xoài của kỹ nữ, và những vương tôn công tử đến tìm lạc thú kia, tất cả sẽ trở thành là cái gì, trong khoảng không gian vô cùng, thời gian vô tận này? Mỗi người lại quay trở lại bên giường bệnh của Duy-ma-cật để tự tìm cho mình một câu trả lời. Một câu trả lời quyết định cho đời này và cả nhiều đời sau.



CHƯƠNG KẾT
TRUYỀN THỪA

Một thời, Phật trú tại Xá-vệ. Trưa hôm ấy, Ba-tư-nặc, vua nước Câu-tát-la đi đến đức Thế tôn. Ông vừa đi kiểm kê xong tài sản, "có đến tám triệu tiền vàng", của một phú hộ vừa tạ thế mà không có người thừa kế. Số tài sản kếch sù này được sung vào vương thất. Nhà triệu phú khi sống, của cải vô số, nhưng mặc chỉ bằng vải thô, ăn chỉ bằng cháo chua, đi thì bằng cỗ xe hư nát. Tự mình không thọ hưởng, vợ con cũng không. Rốt cuộc, ông cũng chết như mọi người, mà còn tệ hơn, không ai chiếu cố, tài sản bị sung công.

Nhân đó, Phật dạy:

"Này Đại vương, như một hồ nước tại chỗ không người, nước trong, mát, dịu ngọt. Nhưng không có ai đến lấy nước để uống hay để tắm gội. Nước ấy như vậy không được dùng đúng chỗ sẽ khô cạn. Cũng vậy, một con người không chân chánh khi được tài sản lớn mà không đem lại an lạc cho chính mình, cho cha mẹ, vợ con, bằng hữu; không bố thí cho Sa-môn, Bà-la-môn, không bố thí để đưa đến quả báo an lạc, sinh thiên. Tài sản không được thọ dụng đúng chỗ ấy sẽ bị vua tịch thu, trộm cướp đoạt, nước cuốn trôi, con hoang phí…"[1]

Rồi một lần khác, có một người tại gia đi đến Phật thỉnh cầu:

---

[1] *Aputtaka-sutta* (I), S.i. tr. 89.

"Bạch Thế tôn, chúng con là những người sống tại gia, thọ hưởng các dục lạc, ràng buộc với vợ con, dùng loại hương chiên-đàn hảo hạng, đeo các tràng hoa, xức hương liệu, thoa phấn sáp, tích lũy vàng bạc. Thỉnh cầu Thế Tôn thuyết pháp cho chúng con, sao cho pháp ấy đem đến an lạc cho chúng con trong đời này và trong đời sau."

Người tại gia như vậy, tuy đến với Phật, mong được nghe Pháp, nhưng vẫn không vì thế mà từ bỏ hưởng thụ vật chất của mình trong đời sống thế tục. Phật không phải vì vậy mà từ chối. Để mưu cầu an lạc bằng sự hưởng thụ vật dục, trước hết người tại gia phải biết tạo dựng của cải đúng pháp, và sử dụng đúng pháp.

Phật dạy:

"Có năm pháp này cho người tại gia đưa đến an lạc trong hiện tại: tinh cần, thủ hộ, thiện hữu, và cân bằng chi thu."[2]

Thế nào là tinh cần? Người tại gia làm các nghề nghiệp để sinh sống: hoặc làm nông, hoặc buôn bán, hoặc chăn nuôi, hoặc làm quan cho vua. Người ấy thông thạo kỹ thuật trong nghề nghiệp của mình, siêng năng không lười biếng, biết phương tiện tự mình làm và chỉ dẫn người khác làm. Bằng sự tinh cần, tháo vát ấy, bằng mồ hôi và sức lao động của chính mình, của cải được gầy dựng một cách hợp pháp, đúng chánh pháp.

Thứ hai, người ấy biết cách thủ hộ của cải tích lũy được, không để bị vua chúa tịch thu, không bị giặc cướp, lửa cháy, nước trôi, con cái hoang phá. Thứ ba, người ấy giao thiệp với thiện hữu, những người có tín, có giới, biết bố thí, biết học

---

[2] *Dīghajāṇu-sutta*, A. iv. 181-5.

hỏi, có trí. Thứ tư, người ấy biết cân bằng xuất nhập; không hoang phí "như người ăn trái sung"; cũng không bủn xỉn, keo kiệt, không dám chi tiêu, "như người chết đói."

Đó là bốn điều kiện cho người tại gia làm tăng trưởng tài sản vật chất, để thỏa mãn cho yêu cầu hưởng thụ vật dục thế gian. Nhưng người ấy cũng phải biết đầu tư cho tương lai, gieo trồng phước báo cho tương lai. Để đầu tư cho an lạc trong tương lai, người tại gia cần hội đủ năm yếu tố: tín, giới, văn, thí và huệ. Nhưng để có thể tiến xa hơn nữa, đủ tư lương để đi đến nơi an ổn, hạnh phúc lâu dài, người ấy cần tích lũy bảy loại tài sản: tín, tàm, quý, giới, đa văn, bố thí và huệ.[3]

Người đời tích chứa tài sản để thọ dụng cho ngày nay, và cho ngày mai. Nhưng rồi nó sinh tham đắm, hệ lụy; không biết chia sớt, không biết bố thí cho người khác, không biết đầu tư cho sự an lạc trong tương lai. "Người ngu nghĩ rằng đây là con cái ta, đây là của cải của ta. Nhưng ta còn không phải là của ta; huống nữa là con cái, của cải."[4] Vì vậy, người hiền trí mưu cầu hạnh phúc, an lạc cho mình thì biết cho, biết dâng hiến.

Phật dạy:

"Trong ngôi nhà đang bốc cháy, tài sản gì được mang ra,
Tài sản ấy không bị cháy, và chúng thật hữu ích.
Cũng vậy, thế gian đang bốc cháy bởi tuổi già và sự chết,
Hãy đem ra bằng sự bố thí; những gì được bố thí được mang ra an toàn."[5]

---

[3] *Vitthatadhanasutta*, A. iv, tr. 5.
[4] Dhp. 62.
[5] *Āditta-sutta*, S. i. tr. 31.

Theo ý nghĩa đó, Bồ-tát hành đạo giữa đời, tích lũy tài sản cho sự giàu sang của mình không phải tích lũy để làm tư hữu cho mình, mà vì mọi người, trong đời này và đời sau. Vì vậy, Bồ-tát hành sáu ba-la-mật, và bốn nhiếp sự. Trong sáu ba-la-mật, sự thành tựu khởi đầu là bố thí. Từ bố thí mà lần lượt thành tựu các ba-la-mật tiếp theo.[6]

Nhưng trong tất cả sự bố thí, bố thí pháp là tối thượng.[7] Thế nào là bố thí pháp? Bằng sở học và sở hành của mình đối với Pháp mà Phật đã giảng dạy, nhận thức rõ đó là con đường dẫn đến bất tử, giải thoát và Niết-bàn, tự mình hành trì, rồi giảng giải cho người khác hiểu, cùng hướng dẫn hành trì. Trong phạm vi thế gian, đó là cung cấp kiến thức, trí khôn cho người khác, làm hành trang để từng trải đường đời, làm vốn để đầu tư cho an lạc chân thật. Nhưng cao thượng hơn tất cả, là hành trang dẫn đến nơi an ổn, an lạc cứu cánh. Bố thí pháp như vậy cũng đồng với cúng dường Pháp.

Vào thời quá khứ xa xưa, có Phật Dược Vương Như lai xuất thế. Trị nước bấy giờ có vua Bảo Cái. Vua có người con trai tên Bảo Nguyệt. Một hôm vương tử Bảo Nguyệt ngồi một mình suy nghĩ: "Còn có sự cúng dường nào cao cả hơn sự cúng dường mà ta đã thực hiện hay không?" Rồi câu trả lời xuất hiện như từ hư không: "Cúng dường pháp là tối thượng trong tất cả sự cúng dường."[8]

---

[6] Xem Chương iv, cht. 65.

[7] A. ii. 91: *dvemāni, bhikkhave, dānāni: āmisadānañca dhammadānañca… etadaggaṃ, bhikkhave, imesaṃ dvinnaṃ dānānaṃ yadidaṃ dhamma-dānan'ti*. "Có hai sự bố thí này: tài thí và pháp thí. Trong hai sự bố thí này, pháp thí là tối thượng."

[8] Nguyên văn VKN: *dharmapūjā sarvapūjābhyo viśeṣyate*. So sánh với Pāli dẫn trên, cht. 7.

Thế nào là bố thí pháp? Vương tử Bảo Nguyệt đi đến hỏi Phật Dược Vương. Phật dạy:

“Này thiện nam tử, cúng dường Pháp là, đối với kinh điển sâu xa do chư Phật thuyết giảng, khó tin và khó tiếp nhận đối với hết thảy thế gian, vi diệu khó thấy, thanh tịnh vô nhiễm, không thể lấy tư duy phân biệt mà hiểu được; nó là bảo vật trong kho Pháp tạng của Bồ-tát, in bằng dấu ấn đà-la-ni; dẫn đến bất thối chuyển, thành tựu sáu độ, khéo phân biệt nghĩa, thuận với pháp bồ-đề, là Kinh tối thượng; giúp người vào đại từ, đại bi, xa lìa các ma sự và tà kiến, thuận với pháp nhân duyên, vô ngã, vô nhân, vô chúng sinh, vô thọ mạng, không, vô tướng, vô tác, vô khởi; hay dẫn chúng sinh đến ngồi nơi Đạo tràng mà chuyển pháp luân; được các Trời, Rồng, Càn-thát-bà, đồng ca ngợi; hay đưa chúng sinh vào kho tàng Chính pháp của chư Phật, thâu đạt hết thảy trí huệ của Thánh Hiền, chỉ dạy con đường sở hành của chúng Bồ-tát; y trên nghĩa thật tướng của các pháp mà thuyết minh nghĩa vô thường, khổ, không, vô ngã và tịch diệt; có thể cứu người hủy phạm giới cấm; khiến cho chúng ma, ngoại đạo và người tham trước sinh sợ hãi; được chư Phật và Thánh Hiền ngợi ca; vì quét sạch nỗi khổ sinh tử, chỉ niềm vui Niết-bàn mà chư Phật trong mười phương, ba đời từng thuyết giảng.

“Nếu nghe xong kinh này mà tin hiểu, thọ trì, đọc tụng, vì chúng sinh diệu dụng phương tiện để giảng giải cho họ tỏ tường, vì thủ hộ Pháp, như vậy gọi là cúng dường Pháp.

“Lại nữa, theo các Pháp đã được thuyết giảng mà tu hành, tùy thuận mười hai nhân duyên, xa lìa tà kiến, thành tựu vô sinh nhẫn, khẳng quyết tính vô ngã và vô chúng sinh mà đối với nhân duyên, quả báo, thì không trái, không tranh cãi, lìa các ngã sở; y nghĩa lý chứ không y ngữ ngôn, y trí chứ không y

thức, y kinh liễu nghĩa chứ không y kinh không liễu nghĩa; y pháp chứ không y người thuyết pháp; tùy thuận theo pháp tướng, không chỗ sở nhập, không chỗ sở quy, vô minh rốt ráo diệt, cho nên các hành cũng rốt ráo diệt, cho đến sinh rốt ráo diệt cho nên già-chết cũng rốt ráo diệt. Quán sát như thế, mười hai nhân duyên không có tướng tận cũng chẳng có tướng khởi. Đó là pháp cúng dường tối thượng."[9]

Bố thí và cúng dường, sở hành và đối tượng không tương đồng, như cả hai đều khởi sự từ nền tảng như nhau: cùng dâng hiến những gì mình có, hoặc cho các hạng chúng sinh, hoặc hiến dâng các Hiền Thánh. Cho nên, bố thí có hai là tài thí và pháp thí, thì cúng dường cũng có hai: cúng dường bằng tài vật, và cúng dường Pháp, hay nói gọn: cúng dường pháp.[10]

Vào giờ trước khi nhập Niết-bàn, Phật nằm giữa hai gốc sa-la song thọ, bấy giờ các thứ hoa trời rơi xuống trên thân Như lai, và các thứ nhạc trời được tấu lên, để cúng dường thân Như lai. Nhưng, khi ấy Phật nói với A-nan:

"Nhưng này Ananda, như vậy không phải kính trọng, tôn sùng, đảnh lễ, cúng dường hay kính lễ Như lai. Này Ananda, nếu có Tỳ-kheo, Tỳ-kheo ni, cư sĩ nam hay cư sĩ nữ nào thành tựu Chánh pháp và Tùy pháp, sống chân chánh trong Chánh pháp, hành trì đúng Chánh pháp, thời người ấy kính trọng, tôn sùng, đảnh lễ, cúng dường Như lai với sự cúng dường tối thượng. Do vậy, này Ananda, hãy thành tựu Chánh pháp và Tùy pháp, sống chân chánh trong Chánh pháp và

---

[9] Xem bản dịch, chương xiii, "Cúng dường pháp."

[10] Cf. A. i. tr. 93: *dvemā, bhikkhave, pūjā. āmisapūjā ca dhammapūjā ca. eta-daggaṃ, bhikkhave, imāsaṃ dvinnaṃ pūjānaṃ yadidaṃ dhammapūjā"ti.*

hành trì đúng Chánh pháp. Này Ananda, các ngươi phải học tập như vậy."[11]

Đó là lời dạy cuối cùng của Phật, đức Phật Thích-ca trong thời hiện tại. Trong quá khứ xa xăm, đức Phật Dược Vương cũng đã dạy như vậy. Trong thời tương lai, đức Phật Di-lặc sẽ xuất thế và cũng sẽ dạy như vậy. Nội dung của các đoạn kinh đã dẫn, từ Thánh điển Pāli và từ *Duy-ma-cật sở thuyết*, đại thể tương đồng, duy chỉ khác về mặt văn tự diễn đạt. Cho nên, qua tất cả hành vi và ngôn ngữ của Duy-ma-cật, mà nhiều điều đã được thấy, đều mang tính siêu thực, bất khả tư nghị. Nhưng đó chẳng qua chỉ để diễn tả kinh nghiệm thực chứng hằng ngày, điều mà không thể diễn tả bằng ngôn ngữ một cách sáng tỏ được.

Những điều Phật dạy, chân lý mà Phật công bố, thật sự rất gần gũi trong đời thường; nhưng khi được chứng nghiệm, chân lý ấy, tức Pháp của Phật, có năng lực di chuyển cả mấy đại thiên thế giới, như Duy-ma-cật bưng cả một cõi Phật trong lòng bàn tay du hành qua vô số cõi Phật. ❒

[11] *Mahāparinibbāna-suttanta*, D. ii. 138; dịch Việt, Thích Minh Châu.

SÁCH DẪN

A-bệ-bạt-trí, 127, 131, 251
Ác Ma, 105, 106, 130, 142, 144, 145
A-di-đá, 126
A-dục, 123, 191
A-hàm, 82, 188, 219
Ajātasattu, 190
A-la-hán, 53, 82, 85, 96, 111, 162, 163, 172, 186, 215, 219, 221, 222, 233, 236, 242, 243, 250, 251, 257, 303
A-lại-da, 245
Am-la, 26
Am-ma-la-bà-lị
Āmrapālīvana, 23
A-na-hàm, 141, 216, 291
A-na-luật, 78, 82, 83, 84, 102, 103, 104
A-nan, 34, 50, 82, 83, 91, 99, 114, 117, 118, 119, 121, 124, 126, 153, 157, 182, 211, 293, 295, 302, 309, 318
A-nậu-đa-la-tam-miệu-tam-bồ-đề, 132
Aṅgiras, 147
Aṅgulimāla, 114, 236
Áo nghĩa thư, 264, 266, 272
Arjuna, 265, 267
a-tăng-kỳ kiếp, 129, 162, 163, 188, 189, 256
a-thế-da, 43, 216, 220, 222
A-tì, 63, 198, 199, 252
A-tì-đạt-ma tập luận, 63
A-tỳ-đàm, 34, 50, 100, 133, 186
A-tỳ-đàm tâm luận, 83
âu-hòa câu-xá-la
upāya-kauśalya, 58
ba minh, 75
ba mươi bảy đạo phẩm, 75
ba pháp ấn, 100, 101
ba tâm, 42, 43, 138
Ba-la-đề-mộc-xoa, 107
Bảo Cái, 316
Bảo Nguyệt, 316, 317
Báo thân, 34, 35
Bảo Tích, 23, 25, 27, 30, 33, 35, 37, 38, 107, 135, 136, 138
Bát địa, 46, 47
Bất động địa, 46, 163, 176, 222, 250, 272
bất sinh, 47, 66, 274
Bất thối chuyển, 131
Bạt-kỳ, 100
Bát-nhã ba-la-mật, 82, 95, 96, 97, 98, 149, 194, 211, 218, 261
bảy giác chi, 250

Bệ-bạt-trí, 251
Biến hóa độ, 34
Biến tịnh thiên, 214
bố thí ba-la-mật, 70, 150, 258, 289, 290
Bồ-đề, 37, 48, 55, 64, 68, 75, 121, 131, 134, 136, 137, 138, 139, 149, 151, 172, 173, 177, 183, 184, 189, 190, 222, 224, 239, 242, 243, 247, 251, 253, 254, 255, 256, 261, 267
Bồ-đề đạo tràng, 142
Bồ-đề tâm, 42, 43, 48, 64, 65, 131, 136, 138, 151
bốn nhiếp pháp, 48
bốn nhiếp sự, 158, 161, 189
bốn Phạm trụ, 212, 213, 214, 217, 224
bốn Thánh đế, 174, 249
bốn vô lượng, 42, 48, 139, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 219, 220, 223, 224
bốn vô úy, 75
Bồ-tát, 26, 28, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 95, 98, 101, 124, 126, 127, 129, 136, 239, 251
Bồ-tát đạo, 23, 26, 32, 50, 61, 70, 125, 136, 138, 139, 143, 151, 155, 160, 161, 199, 205, 222, 240, 252, 253, 260, 298, 312
Bồ-tát thừa, 43
Brahma, 186, 212, 266
Candrakīrti, 271, 275, 307, 308
Cấp Cô Độc, 87, 148, 157, 158
Cát Tạng, 41, 42, 47, 58, 83, 87, 88, 95, 100, 148, 183, 196, 278, 279, 280, 282, 296
Ca-tỳ-la-vệ, 110
Câu-tát-la, 213, 313
Câu-xá, 83, 88, 102, 113, 121, 122, 127, 128, 129, 174, 186, 214, 215, 216, 223, 243, 246, 248, 250, 270, 289, 295
chánh cần, 248
Chi Khiêm, 60, 135, 139, 140, 148, 239, 285
Chiên-đà-la, 257
Chú Duy-ma kinh, 278
Chúng hương, 293, 295, 296, 299, 301, 302, 304, 305, 306, 308
Chuyển luân thánh vương, 117, 125
Chuyển luân vương, 125, 126, 131
Cứu cánh vị, 63, 247, 250
Cửu địa, 46, 47
Cưu-ma-la-thập, 26, 274, 277
Da-du-đà-la, 110
Đại Bát-nhã, 66, 82, 83, 95, 131, 132, 143, 159, 183, 209, 211
Đại bát-Niết-bàn, 101
Đại Ca-diếp, 82, 83, 91, 92, 93, 94, 103, 153, 186, 197, 199,

200, 205, 261
Đại chúng bộ, 113, 123
Đại Kiếp-tân-na, 103
Đại Ngã, 224, 266
Đại tập pháp môn kinh, 212
Đại Thanh văn, 80, 81, 82, 103, 231
đại thiên thế giới, 29, 30, 84, 102, 103, 161, 187, 198, 200, 205, 283, 319
Đại thừa, 48, 49, 62, 69, 72, 80, 83, 98, 99, 110, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 129, 133, 179, 180, 184, 200, 206, 217, 242, 250, 251, 276, 277, 291, 310
Đại thừa trang nghiêm kinh, 219
Đại trí độ, 98, 99, 101, 127, 131, 132, 143, 184, 188, 243, 247, 251
Đại Tỳ-bà-sa, 126, 239
đà-la-ni, 317
Đẳng chánh giác, 131
Đẳng giác địa, 47
đẳng vô gián, 243
Đạo Sinh, 96
Đao-lợi, 94
Đâu-suất, 127, 202
đệ nhất nghĩa đế, 118, 208
Đệ tam thiền, 214
Đề-bà-đạt-đa, 198, 199
dhāraṇī. Tổng trì
dharmaniyāmatā. xem pháp vị
dharmasthiti. xem pháp trụ
Diệm tuệ địa, 46
Diêm-phù-đề, 189, 192
Diệu giác, 35, 47
Diệu hỷ, 311
Di-lặc, 125, 126, 129, 132, 133, 134, 135, 137, 139, 141, 151, 159, 241, 252, 319
Di-lan-đà, 60
đoàn thực, 54, 68, 248, 289, 291, 292, 293, 304
Độc giác, 177, 218, 223, 243, 254, 256
Dự lưu, 64, 89, 194, 195, 250
Dục giới, 141, 174, 177, 212, 217, 249, 291, 292
Du-già sư địa, 129, 141, 158
Dược Vương Như lai, 316
Duy ma kinh nghĩa sớ, 47, 57, 58
Duy thức, 245, 246, 247, 258, 272
Duy thức tam thập tụng, 246
Duyên giác thừa, 43
Duy-ma kinh chú, 288
Duy-ma kinh huyền sớ, 208, 276
Duy-ma kinh lược sớ, 35, 208, 276, 280
Duy-ma kinh nghĩa ký, 207
Duy-ma-cật sở thuyết, 26, 31, 40, 42, 79

Gia hành vị, 62, 247
Gia Tường, 31, 33, 34, 36, 57, 58
Giải thâm mật, 245, 256
giải thoát bất khả tư nghị, 144, 199
Gotama, 53, 147
Hiển dương Thánh giáo, 255
Hiện tiền địa, 46, 175, 250
Hiếp Tôn giả, 277
Hima-ālaya, 56
Hoa nghiêm, 59, 130, 135, 136, 137, 140, 142, 159, 160, 180, 187, 188, 189, 235, 240, 242, 260, 276, 298
Hóa thân, 34, 186
Hoan hỷ địa, 46, 160, 250
Huệ Năng, 255
Huệ Viễn, 88, 207
Hương Tích, 29, 72, 293, 300
Hữu bộ, 109, 114, 127, 214, 215, 294
Hữu dư độ, 40
hữu thân kiến, 89
hữu tình thế gian, 29
Huyền Trang, 26, 38, 39, 40, 43, 44, 82, 83, 84, 98, 133, 137, 138, 139, 148, 208, 209, 211, 231, 239
khí thế gian, 29
Không vô biên xứ, 214
Không vô biên xứ thiên, 214
Khuy Cơ, 34, 35, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 48, 84, 96, 103, 109, 133, 134, 135, 139, 150, 208, 296, 311
Kiều-đàm-di, 126
Kiều-thi-ca, 144
Kim cang, 137, 149, 183, 220, 291, 310
Kim cang bát-nhã ba-la-mật kinh luận, 96
Kim cang đại định, 191
Kim cang tòa, 137, 190
kinh Tiễn dụ, 28
Kṛṣṇa, 265, 267
La-hầu-la, 83, 109, 110, 111, 112, 113
Lăng-già, 258, 266
La-thập, 39, 40, 43, 48, 83, 84, 133, 138, 231, 239, 275, 285, 288, 296, 307, 309
  Cưu-ma-la-thập, 148, 188
Loa Kế Phạm vương, 50
Lộc uyển, 55
Long Thọ, 161, 271, 273, 274, 297, 307, 308
Lục địa, 46, 47
Lục quần tỳ-kheo, 63
Ly cấu địa, 46, 160
Ly-xa, 23, 25
  Licchavi, 23
Ma, 83, 97, 106, 112, 117, 125, 141, 142, 143, 145, 146, 164,

172, 186, 198, 296, 311
Ma Ba-tuần, 144
Mã Minh, 277
Magadha, 190
Māgandiya, 53, 55, 56, 64
Ma-ha Ca-chiên-diên, 83, 101
Ma-ha Câu-hi-la, 83
Mahābrahma, 186
Mahāvagga, 27, 53, 110, 114
Ma-hê-thủ-la, 140
Māluṅkya, 270
Man Đồng Tử, 28
mạt-na, 245, 246
Maurya, 123
Milanda, 226
Mục-kiền-liên, 78, 82, 83, 87, 88, 90, 91, 103, 185
mười lực, 75
mười nghiệp đạo thiện, 45, 48
mười tám pháp bất cộng, 75
Nāgasena, 226
Na-la-diên, 140
Nan thắng địa, 46
Na-tiên, 59
Nerañjarā, 190
Ngoại phàm Biến hóa độ, 41
Ngũ địa, 46
ngũ minh, 256
Ngũ trược ác thế, 72
ngũ uẩn ma, 142
Ngưu giác sa-la-lâm, 82
nhẫn nhục ba-la-mật, 70
Nhập Lăng già, 258
Nhất thiết trí, 132, 136, 189, 209, 305
nhất-xiển-đề, 258
Nhị địa, 46, 47
Nhị thiền, 214
Nhị thừa, 43, 173, 254
Nhiếp Đại thừa luận bản, 245
Như lai, 34, 82, 95, 104, 110, 129, 131, 132, 140, 141, 159, 182, 189, 207, 258, 261, 262, 266, 270, 275, 285, 298, 300, 301, 308, 318
Như lai tạng, 266
như ý túc, 248, 249
niệm xứ, 248
Niết-bàn, 85, 90, 100, 101, 113, 118, 126, 140, 141, 162, 171, 172, 173, 174, 176, 179, 185, 188, 207, 220, 222, 224, 232, 250, 251, 255, 258, 266, 267, 270, 271, 272, 274, 275, 290, 292, 316, 317
Pasenadi, 190
Phạm trụ, 212, 214, 217
pháp bất nhị, 264, 287
Pháp hoa, 82, 126, 179, 188
Pháp Tạng, 276
Pháp thân, 34, 35, 36, 75, 79, 81, 114, 117, 155, 224, 257, 310, 311

Pháp tính độ, 34
pháp trụ, 49, 129
Pháp uẩn, 64, 295
Pháp vân địa, 47, 135, 140, 188
pháp vị, 49, 129, 188
Phật A-súc, 81
Phật mẫu Bát-nhã
kinh, 210
Phát quang địa, 46
Phật thân, 33, 34, 35, 36, 37, 48, 49, 50, 75, 113, 121
Phật thừa, 69, 72, 136, 184
phiền não chướng, 256, 257
phiền não ma, 142
Phú-lâu-na, 83, 98, 99
Quả báo độ, 40
Quang Nghiêm, 139, 151
Quang Nghiêm đồng tử, 135, 136
Quang Tịnh, 125, 135
Ratnākāra. *xem Bảo Tích*
Sắc giới, 217, 291
sắc thân, 34, 73, 263
sáu ba-la-mật, 44, 70, 128, 139
sáu độ, 42, 317
Sơ địa, 46, 47, 222, 281, 292
Số luận
Saṃkhyā, 244
Sơ thiền, 213, 214, 217
sở tri chướng, 257
Sotthiya, 190
Sujātā, 190
tác ý thắng giải, 216
Tam bảo, 37, 194
tám chi của Thánh đạo, 250
Tam địa, 46, 47
tam thiên đại thiên thế giới, 29
Tăng nhất A-hàm, 82, 94, 95, 212
tăng thượng mạn, 235, 251, 259
Tăng Triệu, 79, 96, 195
Tạp A-hàm, 29, 91, 116
Tha báo độ, 42
thâm tâm, 43, 44, 45, 46, 47, 138, 216, 220, 222
thắng nghĩa đế, 297
Thánh đạo, 41, 47, 50, 66, 86, 107, 111, 122, 160, 162, 174, 177, 180, 194, 216, 236, 248, 294, 295, 300
Thánh đế, 43, 174, 194, 248, 249
Thánh đế vô tác, 194
Thành duy thức, 63, 247, 273, 289
Thành thật luận, 216, 289
Thanh tịnh đạo, 215
Thanh văn, 43, 80, 82, 83, 84, 85, 87, 89, 90, 94, 98, 99, 125, 126, 142, 149, 151, 154, 156, 160, 161, 171, 172, 173, 174, 176, 177, 179, 180, 182, 183, 184, 185, 191, 192, 194, 195, 200, 202, 205, 206, 209,

211, 215, 216, 217, 218, 219, 223, 230, 231, 232, 243, 251, 254, 256, 259, 279, 287, 288, 291, 292, 293, 295, 303, 309, 311

Thanh văn thừa, 43, 250, 252, 254, 258

Thập địa, 42, 47, 130, 135, 172, 188, 292

Thập tín, 47

Thất địa, 46, 47

thế giới Diệu hỷ, 204

thế giới Ta-bà, 29, 32, 85, 195, 204, 300, 303, 305

Thế Thân, 96, 149, 216, 269, 273

Thế tôn, 34, 37, 77, 96, 103, 111, 112, 117, 121, 125, 126, 132, 157, 161, 270, 275, 301, 302

Thích-ca, 29, 50, 72, 121, 122, 257, 301, 302, 305, 308, 319

thiền ba-la-mật, 71

Thiên chúa Baka, 115

Thiên đế Thích, 17, 87, 90, 92, 94

Thiện Đức, 125, 148, 149, 150, 202

Thiện gia hành độ, 44

Thiện Tài đồng tử, 136, 239, 241

Thiên thai, 34, 40, 196, 207, 279

Thiện tuệ địa, 46

Thọ dụng độ, 34

Thông đạt vị, 62, 247

thủ uẩn, 101, 172

thuận quyết trạch phần, 248

thuần trực ý lạc, 138

Thuần ý lạc độ, 43

thức thực, 54, 165, 242, 290, 291, 292

Thức vô biên xứ, 214

Thức vô biên xứ thiên, 214

Thượng tọa bộ, 123

Thượng ý lạc độ, 44

Thuyết Vô cấu xưng, 40, 41, 42, 45

Tịch quang độ, 41

tiểu thiên thế giới, 29

Tì-lô-giá-na, 137

Tịnh Danh huyền luận, 31, 278, 280

tính Không, 96, 161, 193, 207, 211, 218, 221, 222, 266, 273, 307

Tịnh Phạn, 110

tịnh Phật quốc độ, 26, 39, 45, 47, 60, 61, 73, 259, 288

tinh tấn ba-la-mật, 71

Tô-đà-di, 113

tổng trì, 65

Trạm Nhiên, 35, 38, 40, 43, 45, 57, 83, 88, 140, 148, 196, 208, 276, 280

Trang nghiêm kinh luận, 217

trì giới ba-la-mật, 47, 70
Trí Khải, 208, 276, 279, 296
Trì Thế, 125, 140, 141, 143, 145, 151, 202
trí tuệ ba-la-mật, 71
trời Đại Tự tại, 50
trực tâm, 43, 44, 45, 46, 47, 138, 222
Trung A-hàm, 28, 53, 82, 86, 87, 100, 111, 115, 116, 125
Trung đạo, 208, 273, 279, 307
Trung luận, 118, 130, 161, 187, 273, 275, 297
trung thiên thế giới, 29
Trược, 121
Trường A-hàm, 27, 87, 114, 125, 146, 212, 213, 241
Tứ địa, 46, 47
Tư lương vị, 62, 247
Tự ngã, 266, 269, 272
Tu tập vị, 63, 247
Tuần Luân, 256
Tu-bồ-đề, 82, 83, 90, 94, 95, 96, 97, 101, 132, 143, 160, 183
tức vô hạ, 48
Tu-đà-hoàn, 292
Tu-di, 17, 86, 189, 192, 195, 196, 198, 204, 230
Tỳ-bà-sa, 113, 186, 251, 289, 291, 292, 293
Tỳ-da-li, 25, 27, 30, 31, 112, 123, 136, 137, 148, 185, 192, 293
Vaiśālya, 23
Tỳ-lan-nhã, 185
uẩn, 50, 75, 184, 194, 235, 266, 269, 271, 294, 309
Ứng cúng, 131
Ứng thân, 35, 41
Ưu-ba-ly, 109
Vacchagotta, 269
Văn-thù
Bồ-tát, 79, 85, 97, 134, 136, 141, 154, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 167, 168, 169, 170, 171, 173, 179, 180, 181, 192, 202, 205, 209, 211, 220, 222, 225, 226, 228, 229, 233, 239, 251, 252, 258, 259, 265, 276, 278, 279, 280, 283, 287, 288, 296, 303
Vệ-đà, 147, 213
Viễn hành địa, 46, 175, 250
Vô Cấu Xưng kinh sớ, 34, 39, 134, 208
vô duyên từ, 207, 218, 219, 221
vô gián nghiệp, 253
Vô nguyện, 211, 266
vô sắc định, 214
Vô sắc giới, 174, 217, 249, 252, 291
vô sanh trí, 242, 243
vô sinh pháp nhẫn, 67, 176, 218, 271

Vô sở hữu xứ thiên, 214
vô sở úy, 68
Vô tận đăng, 143, 145
Vô thượng Bồ-đề, 129, 143, 195, 239, 247, 251, 256
Vô tướng, 195, 211, 266
Xá-lợi-phất, 23, 32, 50, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 95, 98, 100, 103, 118, 153, 157, 179, 180, 182, 183, 184, 185, 191, 192, 193, 198, 200, 201, 231, 232, 234, 237, 267, 287, 288, 291, 292, 293, 309, 311
Xá-vệ, 91, 96, 160, 185, 313
Xích Mã Tiên nhân, 202
xúc thực, 54, 165, 289, 291, 292
y tha duyên khởi, 272
y tha tính, 272
ý tư thực
  tư niệm thực, 54, 165, 290, 292

Nhất tâm cầu nguyện Cố Trưởng lão Ni

THÍCH NỮ HẠNH VIÊN

Húy thượng Tâm hạ Đăng

Cao Đăng Phật Quốc

■ **HUYỀN THOẠI DUY-MA-CẬT**

Chịu trách nhiệm xuất bản: Quang Thắng
Biên tập nội dung: Nguyễn Hoe
Sửa bản in: Phương Hiền
Trình bày và bìa: Hạnh Viên

In lần thứ nhất, 1000 cuốn, khổ 14 x 20cm
Tại Xí nghiệp in Fahasa
774 Trường Chinh, Tân Bình, TP. Hồ Chí Minh
Số đăng ký kế hoạch xuất bản: 13 – 2007/CXB/46-122/PĐ
Cục xuất bản ký ngày 14 tháng 12 năm 2006
In xong và nộp lưu chiểu tháng 3 năm 2007.